محمد عفّان

الوهابية والإخوان

الصراع حول مفهوم الدولة وشرعيّة السلطة



جسور للترجمة والنشر

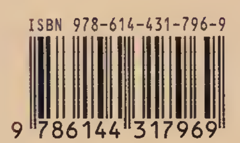
الوهابية والإخوان

الصراع حول مفهوم الدولة وشرعيّة السلطة

تُعتبر الحركة الوهابية وحركة الإخوان المسلمين أهم حركتين معاصرتين في العالم الإسلامي «السني» إن جاز التعبير، وقد تبنت كلتاهما رؤى إصلاحية متباينة، وقدمت كل منهما نموذجها الخاص للدولة الإسلامية الحديثة. فالأيديولوجيا الوهابية تبنّت نموذجاً يعتمد على نمط تقليدي من الشرعية السياسية، وسلطة مركزية تراتبية، وشكل أبويّ لعلاقة الدولة بالمجتمع. بالمقابل، فإن الإخوان المسلمين انتهجوا مساراً أكثر مواءمة بالخلط بين الموروث الإسلامي التقليدي والأفكار السياسية الغربية الحديثة، فيما انتهج تيار داخل حركة الإخوان مساراً راديكالياً يتمثّل في تبنّي مفاهيم الحاكمية وجاهلية المجتمع.

تسعى هذه الرسالة إلى تحليل البُنى المفاهيمية والتجلّي التطبيقي لكلا النموذجين، ومسارات التباين والتلاقي بينهما، وما نتج من كل ذلك من تنافس وصل إلى مرحلة الصراع الفكري والسياسي.

الثمن: ٦ دولارات
أو ما يعادلها


ISBN 978-614-431-796-9



الوهابية والإخوان

الصراع حول مفهوم الدولة

وشرعية السلطة

هذا الكتاب رسالة ماجستير
من الجامعة الأميركية بالقاهرة
بإشراف د. هبة رءوف عزّت

الوهابية والإخوان

الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة

محمد عفّان



جسور للترجمة والنشر

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد جسور للترجمة والنشر

الوهابية والإخوان: الصراع حول مفهوم الدولة وشرعية السلطة/ محمد عفّان.

١٩٠ص.

ببليوغرافية: ص١٨١ ـ ١٩٠.

ISBN 978-614-431-796-9

١. الوهابية. ٢. الإخوان المسلمون. ٣. الدولة والسلطة. أ. العنوان.

320

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر جسور للترجمة والنشر»

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

جسور للترجمة والنشر

لبنان ـ بيروت
josour.pub@gmail.com

المحتويات

مقدمة

تعتبر الحركة الوهابية وحركة الإخوان المسلمين أهم حركتين معاصرتين في العالم الإسلامي «السني» إن جاز التعبير، وقد تبنت كلتاهما رؤى إصلاحية متباينة، وقدمت كل منهما نموذجها الخاص للدولة الإسلامية الحديثة، فالأيديولوجيا الوهابية تبنّت نموذجاً تقليدياً يعتمد على نمط تقليدي من الشرعية السياسية، وسلطة مركزية تراتبية، وشكل أبويّ لعلاقة الدولة بالمجتمع[(١)]. بالمقابل، فإن الإخوان المسلمين انتهجوا مساراً أكثر مواءمة بالخلط بين الموروث الإسلامي التقليدي والأفكار السياسية الغربية الحديثة[(٢)]، ولكنه يمكن ملاحظة تيارين سياسيين أساسين داخل أيديولوجيا الإخوان المسلمين: النموذج الديمقراطي الذي يمكن تلمّسه في بعض كتابات مؤسس الحركة

(١) Simon Bromley, "The States-system in the Middle East: Origins, Development, and Prospects," in: Youssef M. Choueiri, ed., *A Companion to the History of the Middle East*, Blackwell Companions to World History (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), p. 518.

(٢) Stratfor Report, "Saudi Arabia and the Muslim Brotherhood: Unexpected Adversaries," <http://www.defenceviewpoints.co.uk/articles-and-analysis/Saudi-arabia-and-the-muslim-brotherhood-unexpected-adversaries/pdf> (accessed 9 April 2014).

الإمام حسن البنا[٣]، ويصل إلى نضجه مع بعض المنظرين التالين له مثل الشيخ راشد الغنوشي والشيخ يوسف القرضاوي، والنموذج المثالي الراديكالي المتمثّل في مفهوم الحاكمية عند سيد قطب الذي يعتبر المنظر الأبرز في تاريخ الحركة بعد مؤسسها[٤].

الانقسام الأيديولوجي والسياسي بين النظام السعودي وجماعة الإخوان المسلمين ممتد في تاريخهما، فعلى الرغم من التعاون بل والتحالف بين الطرفين خلال فترتي الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي ضدّ عدوّهما المشترك المتمثّل في النظم القومية العسكرية (الناصرية ـ البعثية) إلا أن هناك عدة دلالات تشير إلى موقف النظام السعودي السلبي تجاه الإخوان المسلمين؛ ففي البداية، رفض الملك عبد العزيز آل سعود ـ مؤسس الدولة السعودية الثالثة ـ أن يسمح للإخوان المسلمين بافتتاح فرع رسمي لهم في المملكة، مما يدل على ارتيابه في نمط الأيديولوجيا الإسلاموية التي يتبناها الإخوان[٥]. لاحقاً، أدّى الصدام بين النظام السعودي والصحوة الإسلامية (التي تعدّ حركة مناظرة للإخوان المسلمين) في أعقاب حرب الخليج أوائل التسعينيات إلى انتهاء مرحلة التقارب والتعاون بين الطرفين[٦]،

(٣) Tariq Ramadan, "Democratic Turkey is the Template for Egypt's Muslim Brotherhood," *New Perspectives Quarterly*, vol. 28, no. 2 (2011), p. 42.

(٤) Ana Belén Soage, "Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture?," *Muslim World*, vol. 99, no. 2 (April 2009), p. 294.

(٥) Stratfor Report, "Saudi Arabia and the Muslim Brotherhood: Unexpected Adversaries".

(٦) Stephane Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, translated by George Holoch (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), p. 3.

ثم تصاعدت حدة النزاع بينهما بشدة في أعقاب الربيع العربي، إذ مثّل الدور المحوري الذي أدّته حركة الإخوان المسلمين وتعاظم مكتسباتها السياسية خصماً للدور السعودي في المنطقة[٧]، ومن جهة أخرى، يبدو أن نموذج الحكم الإسلامي الذي يمثّله الإخوان المسلمون شكّل تحدّياً للنموذج التقليدي الوهابي الذي يزعم أن نظامه السياسي المدعوم من العلماء هو النموذج الأصيل للدولة الإسلامية، ويرفض الصيغة المؤسساتية الحديثة، وبالتالي صار النظام السعودي يرى في صعود الإخوان المسلمين السياسي تهديداً لمشروعيته السياسية[٨]، ما قد يفسر السياسات العدائية التي انتهجها النظام السعودي ضدّ الإخوان المسلمين التي تمثّلت في الدعم الدبلوماسي والمالي السخي الذي قدّمه للانقلاب العسكري الذي أطاح بالرئيس المصري الإخواني، وكذلك في إعلان النظام السعودي جماعة الإخوان المسلمين جماعة إرهابية[٩].

أولاً: السؤال البحثي والفرضية

يتناول هذا الكتاب سؤالاً محورياً وهو: ما أوجه الاختلاف بين نموذج الدولة الإسلامية الحديثة في الأيديولوجيا الوهابية وأيديولوجيا الإخوان المسلمين؟ ولماذا رأى النظام السعودي في

---

(٧) Azzam Tamimi, "From Democracy to Military Dictatorship: Egypt 2013 = Chile 1973," *Insight Turkey*, vol. 16, no. 1 (Winter 2014), p. 48.

(٨) Stratfor Report, "Saudi Arabia and the Muslim Brotherhood: Unexpected Adversaries".

(٩) "A. Saudi Arabia declares Muslim Brotherhood "Terrorist Group"," BBC News-Middle East, 7 March 2014, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-26487092> (accessed 12 April 2014).

هذه الاختلافات الأيديولوجية تهديداً له واعتبرها أفكاراً مخربة ومنحرفة يجب مقاومة انتشارها وحظرها؟

وينطلق هذا الكتاب من فرضية أن نموذج الدولة الإسلامية الحديثة في أيديولوجيا الإخوان المسلمين الإسلاموية تختلف جذرياً عنه في الأيديولوجيا الوهابية، من حيث: الهيكلية الدستورية، ونمط المشروعية السياسية، وشكل السلطة وتوزيعها، وطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع، فكلا النموذجين التحديثي الديمقراطي والمثالي الراديكالي لنظرية الحكم الإسلامي في أيديولوجيا الإخوان المسلمين تشكّل تهديداً للنمط المحافظ والسلطوي للدولة الإسلامية في الأيديولوجيا الوهابية، ومن ثَم فإن مخاوف النظام السعودي من بروز نموذج الحكم الإسلامي الإخواني وانتشاره في المنطقة ما قد ينزع الشرعية عن النموذج الوهابي هو ما قد يفسر هذا الموقف السلبي من الإخوان المسلمين.

ويرمي هذا الكتاب إلى مناقشة هذه الفرضية من خلال:

أ ـ مراجعة نظريات الشرعية السياسية والمقاربات المختلفة لدراسة هذا المفهوم.

ب ـ بحث المفهوم المركب للـ«دولة الإسلامية الحديثة»، مع توضيح كيف حملت الدولة الحديثة تحدّيات عديدة للمفهوم التقليدي للدولة الإسلامية.

ج ـ مناقشة نشأة الحركة الوهابية وحركة الإخوان المسلمين، مع إبراز السياق التاريخي والاجتماعي المرتبط بهذه النشأة، والخلفية الاجتماعية والانحيازات الأيديولوجية للمنظرين المؤسسين لكل منهما.

د ـ مقارنة نموذج الدولة الإسلامية الحديثة في الأيديولوجيا الوهابية وأيديولوجيا الإخوان المسلمين من حيث الهيكلية الدستورية، نمط المشروعية السياسية، شكل السلطة وتوزيعها، طبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع.

هـ ـ دراسة نشأة الدولة السعودية، وكيف بنى النظام السعودي مشروعيته السياسية، والمبادئ والأسس الدينية التي اعتمدت عليها هذه المشروعية.

و ـ ختاماً، تفسير كيف تمثّل أيديولوجيا الإخوان المسلمين تهديداً للأسس الدينية للمشروعية السياسية للنظام السعودي، وكيف ارتبط انتشارها في المملكة بعدم استقرار سياسي وأزمات حادة لشرعية النظام، ما قد يفسّر موقف النظام السعودي السلبي من حركة الإخوان المسلمين.

ثانياً: فصول الكتاب ومنهجية البحث

وينقسم الكتاب إلى أربعة فصول بالإضافة إلى خاتمة:

الفصل الأول: يتناول إطار الدولة المفاهيمي: «الدولة الإسلامية الحديثة»، وهو مفهوم مركب من جزأين: الدولة الإسلامية والدولة الحديثة، لذا فسيناقش هذا الجزء أولاً مفهوم «الدولة الإسلامية» من خلال أعمدتها الثلاثة «الأمة ـ الشريعة ـ الخلافة» مع مناقشة الإشكاليات المرتبطة بتعريف هذا المفهوم، ثم يناقش ماهية «الدولة الحديثة» وخصائصها المميزة، وكيف حملت الدولة الحديثة تحديات عديدة لمفهوم الحكم الإسلامي التقليدي؟

الفصل الثاني: «ميلاد الإسلاموية» وسيتناول مفهوم الأيديولوجيا الإسلاموية، ونشأتها، وتياراتها المختلفة، ومن ثَم سيناقش تفصيلاً نشأة الحركة الوهابية وحركة الإخوان المسلمين، بمقارنة السياق التاريخي والمجتمعي الذي ارتبط بنشأة كل منهما، والخلفيات الاجتماعية والانحيازات الأيديولوجية للمؤسسين والأفكار الدينية والسياسية الأساسية لكل منهما.

الفصل الثالث: «أسلمة الدولة الحديثة» سيناقش بإيجاز نظريات الدولة الإسلامية الحديثة المتباينة، ثم يستعرض تأسيس الدولة السعودية وخصوصيتها، ليقارن بعدها نموذج الدولة الإسلامية في الأيديولوجيا الوهابية وأيديولوجيا الإخوان المسلمين، بنمطيهما التحديثي الديمقراطي في كتابات الإسلامويِيْن الديمقراطييْن: الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ راشد الغنوشي، والمثالي الراديكالي المتمثل في نظرية الحاكمية لسيد قطب.

وفي **الفصل الرابع**: ستتم مناقشة كيف ارتبط انتشار أيديولوجيا الإخوان المسلمين في الدولة السعودية بنشأة المعارضة السياسية الإسلامية فيها، وكيف غذَّت هذه الأيديولوجيا تلك المعارضة بشقَّيْها الإصلاحي والراديكالي ليس فقط بالأسس الفكرية والتأصيل الشرعي، بل بالمهارات الحركية والخبرات التنظيمية كذلك مما عظَّم من قدرتها على تحدي المشروعية السياسية للنظام السعودي، وهو ما تسبّب بتنامي عداء النظام السعودي لحركة الإخوان المسلمين ابتداء من أزمة حرب الخليج أوائل تسعينيات القرن العشرين لتصل ذروتها في أعقاب ثورات الربيع العربي.

أما بخصوص منهجية البحث، فيتناول هذا الكتاب نموذج الدولة الإسلامية الحديثة في الأيديولوجيا الوهابية والإخوانية، وبالتالي فهو سيتبع منهجية كيفية (Qualitative Methodology) للبحث وجمع البيانات، وستعتمد هذه المنهجية بالأساس على آلية تحليل النص (Text Analysis) للمنظرين المؤسسين ولبعض مفكري كلتا الأيديولوجيتين الأساستين، مثل: محمد ابن عبد الوهاب، ابن تيمية، حسن البنا، سيد قطب، راشد الغنوشي، يوسف القرضاوي. وآلية تحليل النص تعني دراسة هذا النص واستنباط التفسيرات الأكثر احتمالية له[١٠]، وهي آلية تنتقد عادة لكونها غير معيارية إلا أنها أداة أساسية في تحليل الخطاب (Discourse Analysis)[١١].

ويعدّ اقتراب تحليل الخطاب منهجية مهمة لدراسة مختلف الأيديولوجيات، فالأيديولوجيا باعتبارها أساس المعتقدات والتوجهات، تتحكم في خرائط الأفراد الإدراكية وتؤثر في تشكّل خطابهم[١٢]. وسنحلل في هذا الكتاب خطاب بعض المنظرين والمفكرين الأساسيين في كل من الحركة الوهابية وحركة الإخوان المسلمين، واستكشاف كيف تؤثر الانحيازات الأيديولوجية في قراءة النصوص الدينية وتفسيرها.

(١٠) Alan McKee, *Textual Analysis: A Beginner's Guide* (London: Sage Publications, 2003), p. 1.

(١١) المصدر نفسه، ص١١٨.

(١٢) Teun A. Van Dijk, "Ideology and Discourse Analysis," *Journal of Political Ideologies*, vol. 11, no. 2 (June 2006), p. 138.

ثالثاً: الإطار النظري

تعتبر الشرعية السياسية (Political Legitimacy) إحدى الموضوعات الأساسية في الفكر السياسي لقرون عديدة؛ حيث يمكن تلمّسها في كتابات أفلاطون وأرسطو عن العدل وتصنيف الحكومات. وفي العصر الحديث، حاول فلاسفة العقد الاجتماعي دحض مفهوم شرعية الملوك الإلهية، ونادوا بمنطق جديد للشرعية السياسية يعتمد على القبول الشعبي، مع ذلك تعتبر نظرية ماكس فيبر (Max Weber) عن الشرعية السياسية التي صيغت منذ قرن من الزمان العمل الأساس في هذا المجال[(١٣)].

١ ـ الشرعية السياسية: البحث عن تعريف

يعتبر موضوع الشرعية السياسية موضوعاً محورياً في عدة فروع من العلم: علم السياسة، الاجتماع، القانون، الفلسفة، والأنثروبولوجيا السياسية، وتعدّ الإشكالية الأساسية المرتبطة بهذا الموضوع هي تبرير الحق في الحكم وتسويغ الطاعة السياسية[(١٤)]. وقد عرّف فيبر السلطة الشرعية بأنها السلطة التي تُطاع لأنها تعتبر موضع تقدير بطريقة أو بأخرى من قبل الخاضعين لها، ولاعتبارهم إياها ملزمة أو مثالية بالنسبة إليهم[(١٥)]. وتشير بعض التعريفات الأخرى إلى الطاعة

---

(١٣) Mattei Dogan, "Political Legitimacy: New Criteria and Anachronistic Theories," *International Social Science Journal*, vol. 60, no. 196 (2009), p. 195.

(١٤) Jean-Marc Coicaud, *Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility*, edited and translated by David Ames Curtis (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002), p. 10.

(١٥) Christopher Pierson, *The Modern State* (London; New York: Routledge, 2004), pp. 17-18.

المسوَّغة (Justified Obligation) كمؤشر أساس للشرعية السياسية. على سبيل المثال، تعريف إيه. جيه. سيمونز (A. J. Simmons) لشرعية الدولة أنها الحق الأخلاقي المركّب الذي تحوزه الدولة لتكون الجهة الحصرية التي تفرض الواجبات الملزمة على أفرادها؛ إذ يجب عليهم الامتثال لها، والتي يمكنها استخدام العنف لفرض هذه الواجبات[١٦]. وينص يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) أيضاً على أن الشرعية السياسية تعني أن نظاماً سياسياً ما يستحق الاعتراف به، بينما وفقاً لبول لويس (Paul Lewis) فإن الشرعية السياسية يمكن تعريفها بأنها الحالة السياسية التي يتمكن فيها القابضون على السلطة من تبرير ذلك بمسوّغات غير مجرد كونهم في السلطة[١٧].

لكن بعض الباحثين يشيرون إلى أوجه أخرى في تعريف الشرعية السياسية غير الطاعة المسوَّغة، على سبيل المثال، يرى ألن بوكنان (Allen Buchanan) أنه ليس كافياً أن نعرّف الشرعية السياسية اعتماداً على منطق الحق في الطاعة فقط، فالفرق بين السلطة السياسية والقهر المجرد للدولة ليس فقط الحصول على السلطة بطريقة مسوّغة بل وممارستها بطريقة مسوغة أخلاقياً أيضاً، لهذا فقد نصّ على أن القابضين على السلطة يعتبرون شرعيين فقط حين يقومون على الأقل بحماية حقوق الإنسان الأساسية لهؤلاء الذين يقعون تحت سلطتهم، وحين يوفّرون هذه

(١٦) Mathew Coakley, "On the Value of Political Legitimacy," *Politics Philosophy Economics*, vol. 10, no. 4 (November 2011), p. 374.

(١٧) Nikos Kokosalakis, "Legitimation Power and Religion in Modern Society," *Sociological Analysis*, vol. 46, no. 4 (1985), p. 371.

الحماية بطريقة تحترم هذه الحقوق الأساسية أيضاً[١٨].

أما بروس جيللي (Bruce Gilley) فقد نصّ على أن الدولة تعتبر شرعية حين تُعامل من قبل مواطنيها أنها تمسك السلطة وتمارسها بطريقة صائبة، ووضع تعريفاً إجرائياً للشرعية السياسية يشتمل على ثلاثة جوانب: جانب القانونية؛ والذي يعني أن المواطنين يرون أن طريقة اكتساب الدولة وممارستها للسلطة تتفق مع رؤيتهم للقانون، وجانب التسويغ الأخلاقي؛ والذي يعني أن مسوّغ السلطة السياسية الأخلاقي يتفق مع القيم والمبادئ المشتركة بين المواطنين، وجانب الأفعال التي تدلّ على الاعتراف بالشرعية، مثل قيام المواطنين بالتصويت في الانتخابات ودفع الضرائب ونحو ذلك[١٩].

٢ ـ الاقترابات المختلفة لدراسة الشرعية السياسية

من التعريفات السابقة، يمكن إدراك اقترابيْن أساسييْن لتعريف الشرعية السياسية: الذاتي (Subjective) والموضوعي (Objective). من وجهة نظر الذاتيين، فإن الشرعية السياسية تعتمد على اقتناع المواطنين أو معظمهم بأن السلطة التي يخضعون لها صحيحة وقانونية. ومن جانب آخر، فإن الموضوعيين يرون أن الشرعية السياسية لا يمكن أن تعتمد على القناعات المتقلبة

(١٨) Allen Buchanan, *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law* (New York: Oxford University Press, 2004), pp. 153-154.

(١٩) Bruce Gilley, "The Meaning and Measure of State Legitimacy: Results for 72 Countries," *European Journal of Political Research*, vol. 45, no. 3 (May 2006), pp. 501-505.

للأغلبية، بل يجب أن تعتمد على أساس اجتماعي ثقافي، يتمثّل في ملاءمة مخرجات السلطة من سياسات وقرارات مع نمط القيم السائد في المجتمع[٢٠].

ووفقاً لـ جيه. جي. ميركيور (J. G. Merquior) فإن كلاً من الذاتيين والموضوعيين ينتمون إلى ما سمّاه «نظرية الاعتقاد للشرعية» (Belief Theory of Legitimacy) لأن كلاهما يعتمد على منطق واحد وهو الاعتقاد بصحة دعاوى الحكام في أحقيتهم لتولي السلطة، ومطابقة هذه الدعاوى للقيم السائدة في المجتمع. وقد ميّز ميركيور بين هذه النظرية وما سمّاه «نظرية القوة للشرعية» (Power Theory of Legitimacy) والتي تنص على أن الفاعلية هي شرط أساس لشرعية الحكم، ولذا فإن السلطة السياسية تعتبر سلطة شرعية متى كانت تستطيع أن تحصل على دعم مراكز السلطة وتستطيع استدعاءها بفاعلية، وبذلك فإن الشرعية السياسية طبقاً لهذه النظرية تعتمد على الجدارة وليس المصداقية، وهي قضية يحكمها الأمر الواقع وليس السند القانوني، ومع ذلك فقد ذكر ميركيور أن الشرعية التي تعتمد على السلطة المجردة ـ في الواقع ـ لا تستحق اسمها[٢١].

وأوضح كريس ثورنهيل (Chris Thornhill) أن مسألة الشرعية السياسية تناقَش عادة من منظورَيْن: النظرية السياسية وعلم الاجتماع. وطبقاً للمنظور الأول، فإن الشرعية السياسية هي ناتج

---

(٢٠) J. G. Merquior, *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy* (London; Boston; Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980), p. 4.

(٢١) المصدر نفسه، ص٦ ـ ٨.

إجراءات ومعايير منطقية، بينما تعتبر، طبقاً لعلم الاجتماع، ناتج توجّهات وممارسات مجتمعية مشتركة، أي إنه وفقاً لمنظور النظرية السياسية، فإن النظام السياسي يمكن تجريده من سياقه المجتمعي وأن تقاس مشروعيته بشكل نظري اعتماداً على أسس معيارية، بينما وفقاً لعلم الاجتماع، فإن الشرعية لا يمكن أن تقاس بشكل إستاتيكي أو بشكل نظري مجرد، بل يجب أن تلاحَظ وتوصَف في السياق المجتمعي؛ إذ إنها لا تتمثل فقط في المعايير النظرية، بل في الممارسات والتوجّهات المجتمعية كذلك[٢٢].

وهكذا فإن معضلة دراسة موضوع الشرعية السياسية هو إذا ما كانت مسألة قيم ومبادئ أم واقع وممارسة سياسية. يؤكد الواقعيون أن معنى السياسة يكمن في اللعبة السياسية ذاتها، ولهذا فإنها تمتاز باستقلالية الحكام أمام المسألة الأخلاقية، وذلك لأن السياسة بالنسبة إليهم لا تحدد وفقاً للغايات التي توجه قرارات الحكام وأفعالهم، بل هي تتمثّل في إطار يتنافس داخله الأفراد من أجل الفوز، أي إنه يمكن اختزال السياسة في علاقات صدام قائمة على التنافس بين الجماعات داخل الدولة أو بين الدول في إطار العلاقات الخارجية. وفق هذا الاقتراب، يكون للسياسة مصالح خاصة ومعايير تقييم ذاتية، وبالتالي لا دور لمفهوم الشرعية في تسويغ الحق في الحكم أو في رسم علاقة الحكام بالمحكومين، لأن هذه الأمور لا تمت بصلة للممارسة والواقع السياسي. يرى جان ـ مارك كويكو (Jean-Marc Coicaud)

(٢٢) Chris Thornhill, "Political Legitimacy: A Theoretical Approach between Facts and Norms," *Constellations*, vol. 18, no. 2 (June 2011), pp. 135-136.

على الجانب الآخر أنه من الصعب فصل كلا الجانبين (الواقعي والمعياري) عن الشرعية السياسية، فلا يمكن فصل الشرعية السياسية عن البعد القيمي المعياري؛ إذ يجدر دوماً تسويغ ممارسات رجال الدولة بما يتوافق مع القيم والمبادئ الأساسية التي يعتنقها المجتمع[٢٣].

وإيجازاً، فإن الشرعية السياسية تتضمن أبعاداً عديدة: الاعتقادية والفاعلية، الذاتية والموضوعية، المعيارية والواقعية، التقليدية والقانونية... إلخ. ولهذا فإنه لا يمكن أن تدرس بالاعتماد على أحد الأبعاد وإهمال الأبعاد الأخرى، فعلى سبيل المثال، لا يمكن دراسة الشرعية السياسية بالاعتماد على الأسس المعيارية من قيم مجتمعية أو قناعات فردية، مع إهمال الجانب المتعلق بفاعلية الحكام وعلاقات السلطة بالممارسة السياسية الواقعية، كما أنه لا يمكن اختبار الشرعية السياسية وتقييمها وفق المعايير الأخلاقية المجرّدة، من دون الالتفات إلى تمثّل ذلك في السلوك الاجتماعي.

٣ ـ نظرية الشرعية السياسية عند ماكس فيبر

يعدّ ماكس فيبر أحد نماذج المنظرين السياسيين المثالية الذين يرون أن الشرعية السياسية مسألة اعتقاد، فقد اعتمدت نظريته على أساس الأنماط المختلفة لدعاوى الشرعية التي يتبناها الحكام ومحفزات الطاعة المرتبطة بها لدى المحكومين، فقد عرّف الهيمنة الشرعية (Legitimate Domination) بأنها الخضوع

---

(٢٣) Coicaud, *Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility*, pp. 77-79.

إرادياً لنظم السلطة التي يعتقد الفرد بمشروعيتها[٢٤].

وقد ميّز فيبر بين ثلاثة مصطلحات: السلطة (Power)، السلطة السياسية (Political Power)، الهيمنة (Domination)، فالسلطة ـ وفقاً لتعريفه ـ تعني احتمالية أن يكون أحد الفاعلين في علاقة اجتماعية ما في موضع يمكّنه من إنفاذ إرادته على الرغم من معارضة الآخرين، أياً كانت الأسس التي تقوم عليها هذه الاحتمالية. أما السلطة السياسية، باعتبارها شكلاً مميزاً من السلطة، فهي ترتبط بالدولة وتعرّف بأنها محاولة المشاركة في توزيع السلطة بين الدول أو بين جماعات داخل الدولة أو التأثير فيها. وطبقا لفيبر، فإن الهيمنة نمط خاص من أنماط السلطة[٢٥]؛ حيث تشير إلى احتمال أن أمراً ما في سياق معين سوف يُطاع من قبل مجموعة من الأفراد، وهذه الوضعية التي تشير إلى إلزامية الطاعة سماها فيبر الشرعية[٢٦].

وقد وصّفت نظرية الشرعية السياسية عند ماكس فيبر ثلاثة أنماط مختلفة من الهيمنة:

أ ـ الهيمنة التقليدية (Traditional Domination) كالتي تمارس من قبل الزعامات الدينية أو الإمارات الوراثية؛ حيث تستقر السلطة في يد الحكام على أسس التقاليد الشائعة في هذه المجتمعات.

---

(٢٤) Merquior, *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy*, pp. 6 and 97.

(٢٥) Murray Knuttila and Wendee Kubik, *State Theories: Classical, Global, and Feminist Perspectives* (London: ZED Books, 2000), p. 50.

(٢٦) Pierson, *The Modern State*, p. 17.

ب ـ **الهيمنة الكاريزمية** (Charismatic Domination) كالتي يمارسها أمراء الحرب أو الزعماء الشعبويين (الديماغوجيين)؛ حيث تستقر السلطة في يد الحكام نتيجة الخضوع المرتبط بصفاتهم البطولية الاستثنائية.

ج ـ **الهيمنة القانونية** (Legal Domination) والتي تمارس من قبل رجال الدولة والبيروقراطيين؛ حيث تستقر السلطة في يد الحكام نتيجة الإيمان بقانونية القرارات التي يصدرونها، وحقهم في إصدار هذه القرارات. ويفضل فيبر هذا النمط من الهيمنة، لأنه يراها تضمن الفاعلية والنظام والتجانس في أجهزة الدولة(٢٧).

وتمثل هذه الأنماط المتباينة من الشرعية وفقاً لماكس فيبر ثلاث مراحل متعاقبة من التطوّر السياسي، فالسلطة التقليدية والتي تُدعم عادة بالمقولات الدينية ـ بما يمنحها شيئاً من القداسة ـ تسود في الأطوار الأولى من عمر الأمم، والقيادة الكاريزمية الشعبوية تهيمن على الأطوار الانتقالية الوسيطة، أما الشرعية القانونية فهي خاصية للدول الأكثر تطوراً(٢٨). علاوة على ذلك، فقد ربط فيبر بين الأنماط المختلفة من الشرعية السياسية والثقافة السياسية السائدة في المجتمع، فالسلطة التقليدية ترتبط بثقافة الخضوع للدين أو المعتقدات الغيبية، والثقافة السائدة في ظلّ الزعامات الكاريزمية هي التبعية لذلك النبي الذي يبشّر بمستقبل جديد، أما النمط القانوني من الشرعية

---

(٢٧) Ronald H. Chilcote, *Theories of Comparative Politics: Search for a Paradigm* (Boulder, CO: Westview Press, 1994), pp. 95-98.

(٢٨) Howard J. Wiarda, *Introduction to Comparative Politics: Concepts and Processes* (California: Harcourt College Publishers, 2000), p. 35.

السياسية فيعني أنها مرتبطة بالعلمنة وفصل الممارسات الدينية عن السياسية الحكومية[٢٩]. يمكن إيجاز الخصائص المؤسسية المرتبطة بالأنماط المتباينة من الشرعية السياسية ـ طبقاً لماكس فيبر ـ في الجدول الآتي[٣٠]:

الخصائص المؤسسية	نمط الشرعية السياسية		
	الشرعية التقليدية	الشرعيةالكاريزمية	الشرعية القانونية
الحكام	سادة	قادة	رؤساء وظيفيون
المحكومون	رعية	أتباع	مواطنون متساوون قانونياً
الطاعة	مشخصنة	مشخصنة	غير مشخصنة (للقانون)
علاقة الحكام بالمحكومين	منضبطة بقواعد (التقاليد والأعراف)	غير منضبطة بقواعد	منضبطة بقواعد (القانون)
رجال الدولة	خدم تابعون	تلاميذأو حواريون	بيروقراطيون
التوجه المهيمن على السلوك الاجتماعي	احترام التقاليد	عاطفي	منطقي ـ براغماتي

٤ ـ نقد لنظرية الشرعية السياسية عند ماكس فيبر

وجّه ماتي دوغان (Mattei Dogan) النقد لنظرية الشرعية السياسية الفيبرية واتهمها بأنها قد عفى عليها الزمن. ويتمثل نقد ماتي في نقطتين أساسيّتين:

(٢٩) Chilcote, Ibid., p. 101.

(٣٠) Merquior, *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy,* pp. 99 and 101.

أولاً: أنه إذا طبقنا التصنيف الثلاثي لفيبر على عالمنا المعاصر فإن نمطيْن من أنماط الشرعية السياسية الثلاثة سيتعذر وجودهم: التقليدية والكاريزمية، فالشرعية التقليدية انحسرت تماماً إلا في بعض البلدان المحدودة، مثل: المملكة العربية السعودية والمغرب والأردن، أما الشرعية الكاريزمية فقد تلاشت من المجتمعات الصناعية وإن ظهرت على السطح بين آن وآخر في بعض دول العالم الثالث.

ثانياً: أن الشرعية القانونية لا تشكل نمطاً محدداً، بل يمكن اعتبارها خليطاً من أنماط ثلاثة: **الأول** هو الذي يسود في الديمقراطيات التعددية والتي يرى أغلبية مواطنيها أنها تتمتع بالشرعية، **والثاني** هو الذي يسود في النظم السلطوية والتي تحترم نسبياً الحقوق المدنية والسياسية لمواطنيها لذا فالبعض منهم لا يزال يعترف لها بالشرعية، **والثالث** هو الذي يسود في النظم الشمولية؛ حيث ترفض أغلبية المواطنين شرعية هذه النظم أو يتعاملون سلبياً معها، لكنهم في الوقت نفسه لا يستطيعون التعبير عن سخطهم(٣١).

نقدٌ آخر تم توجيهه إلى نظرية ماكس فيبر يتعلق بارتباط الشرعية القانونية بالعلمانية في الدولة الحديثة، فالنظرية الفيبرية تهمل دور الدين في إضفاء الشرعية السياسية في الدول المعاصرة. فدعوى فصل الدين عن السياسة في المجتمعات

(٣١) Dogan, "Political Legitimacy: New Criteria and Anachronistic Theories," pp. 196-203.

الحديثة مضللة، لأنها تزعم أن الصراع السياسي والعلاقات السياسية تدور خارج السياق الديني والأخلاقي. وقد أوضح كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) أن السلطة السياسية دائماً تشرعن من خلال إطار مرجعي من الرموز الثقافية والقيمية، فقد يكون قد انقضى عصر العروش وأبهتها، لكن السلطة السياسية ما زالت تحتاج إلى إطار رمزي ثقافي لتعريف نفسها وشرعنة ادعاءاتها ومطالبها، وكذلك تحتاج المعارضة. إن عالَماً بلا تعمية (Mystification) هو عالم غير مسيس بالكلية[٣٢].

وعلى الرغم من هذه الانتقادات الموجّهة إلى نظرية ماكس فيبر عن الشرعية السياسية، إلا أنها ما زالت ذات جدوى في هذه الدراسة، فأنماط الهيمنة المتباينة في هذه النظرية والخصائص المؤسسية المرتبطة بكل منها مثل نمط الشرعية السياسية، والثقافة السياسية السائدة، وعلاقة الحكام بالمحكومين تعتبر أدوات تحليلية فعالة في دراسات الحالة المبحوثة في هذه الدراسة. وفي ضوء تصنيف ماكس فيبر لأنماط الهيمنة والشرعية السياسية، سيبحث نموذج الدولة الإسلامية في أيديولوجيتي الوهابية والإخوان المسلمين، مع تناول الدعاوى الدينية التي تدعم مشروعية الهيمنة التقليدية السياسية في الدولة السعودية. وفي المقابل، ستدرس الهيكلية الدستورية، ونمط المشروعية السياسية، وشكل السلطة وتوزيعها، وطبيعة العلاقة بين الدولة

---

(٣٢) Kokosalakis, "Legitimation Power and Religion in Modern Society," pp. 367-368.

والمجتمع في نموذج الدولة الإسلامية للإخوان المسلمين لإبراز كيف أن أيديولوجيتهم السياسية تشكل تهديداً لأسس شرعية الدولة السعودية الدينية، وهو ما قد يفسر المنحى العدائي للنظام السعودي إزاء هذه الحركة.

الفصل الأول

الإطار المفاهيمي
(Conceptual Framework)

المفهوم الأساس الذي يدور حوله هذا الكتاب هو «الدولة الإسلامية الحديثة»، وهو مفهوم مركب، يتكون من جزأين: الدولة الإسلامية والدولة الحديثة. لذا، فمن الضروري أن نستهل هذا الكتاب بمناقشة هذا المفهوم باستيضاح معنى الدولة الإسلامية، والإشكاليات المرتبطة بتعريفها، وبعدها سيُلقى الضوء على مفهوم «الدولة الحديثة»، وكيف حملت الحداثة تحديات متعددة للمفهوم التقليدي للحكم الإسلامي.

أولاً: الدولة الإسلامية: منطقها وتعريفها

على الرغم من أنه لا يوجد نص قاطع في القرآن الكريم أو السنة الشريفة يعرِّف أو حتى يفرض بالأساس بناء دولة، إلا أنه قد ساد بين العلماء المسلمين أن الإسلام يقتضي نظاماً سياسياً معيّناً، وأنه دين ودولة، وأن كلا الوجهين من الإسلام لا معنى لفصل أحدهما عن الآخر[1]. يكمن المنطق في فرضية الدولة

(١) Mohammad Hashim Kamali, "Characteristics of the Islamic State," *Islamic Studies*, vol. 32, no. 1 (Spring 1993), p. 17.

الإسلامية أن عدداً من تعاليم الإسلام له أبعاد اجتماعية، بحيث لا يمكن تحقيقها أو ضمان إلزاميتها بغير سلطة سياسية تقوم على تطبيقها. هذه الجهة الجبرية التي لها سلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي الدولة[٢].

هذا المنطق يتضح جلياً فيما ذكره الإمام ابن تيمية: «إن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عن الاجتماع من رأس، ... ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد، والعدل، وإقامة الحج والجمع، والأعياد، ونصرة المظلوم، وإقامة الحدود، لا تتم إلا بالقوة والإمارة»[٣].

وقد اعتاد الفقهاء المسلمون أن يستخدموا مصطلح «دار الإسلام» للتعبير عن الدولة الإسلامية، والتي تعرّف بأنها كل ما دخل من البلاد في محيط سلطان الإسلام، ونفّذت فيه أحكامه، وأقيمت شعائره، ووجب على المسلمين عند الاعتداء عليه أن يدافعوا عنه[٤]. ولذا فمن الواضح أن الدولة الإسلامية لا يمكن أن تُعرّف فقط بأنها الدولة التي أغلب مواطنيها ـ أو حتى كلهم ـ من المسلمين؛ إذ يستوجب أيضاً أن تلتزم بمبادئ الإسلام

---

(٢) Mohammad Asad, *The Principles of the State and Government in Islam* (Berkeley, CA; Los Anglos: University of California, 1961), p. 4.

(٣) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣)، ص١٣٨ ـ ١٣٩.

(٤) إسماعيل الشطي، **الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة** (الكويت: مكتبة آفاق، ٢٠١٣)، ص١٨.

الاجتماعية والسياسية[٥]. لهذا فإنه إذا كانت العناصر الأساسية لأي دولة هي: الشعب، الإقليم، السلطة السياسية، فإن أركان الدولة الإسلامية يمكن أن تتلخص في: الأمة المسلمة، الشريعة الإسلامية، السلطة السياسية الإسلامية (الخلافة).

١ ـ الأمة

الأمة هو مصطلح مركب له أبعاد دينية وثقافية وسياسية، لذا فهو ـ وفقاً لكثيرين من الباحثين ـ يجب أن يستخدم بصيغته العربية (Ummah) ولا يمكن ترجمته[٦]، فقد عرّف إميل دوركايم الدين بأنه: «مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمال، المتعلقة بالأشياء المقدسة.. اعتقادات وأعمال توحّد أتباعها في مجتمع روحي/معنوي يسمى بالملة Church»[٧]، وهذا المجتمع الروحي هو ما يعرف في الإسلام بالأمة.

ولكنه سيكون من الاختزال أن يحصر مفهوم الأمة في كونه مجتمعاً دينياً فحسب، لأن الإسلام هو دينٌ سياسيٌ بامتياز[٨]، فبعد الهجرة النبوية وظهور الدولة الإسلامية في المدينة، صارت الأمة تعبّر عن وحدة سياسية ودينية تحت قيادة النبي (ﷺ)،

---

(٥) Asad, *The Principles of the State and Government in Islam*, p. 1.

(٦) Ejaz Akram, "Muslim Ummah and its Link with Transnational Muslim Politics," *Islamic Studies*, vol. 46, no. 3 (2007), p. 387.

(٧) محمد عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان** (الكويت: دار القلم، ٢٠٠٨)، ص٣٦.

(٨) Mujtaba Razvi, "Muslim Ummah: Problems and Prospects," *Pakistan Horizon*, vol. 40, no. 3 (Third Quarter 1987), p. 46.

وصارت الخلافة بعد وفاته الإطار السياسي المعبّر عن وحدة الأمة[٩].

لكن بعد وفاة النبي (ﷺ)، حدث تغيران مهمان أثّرا في مدلول مصطلح الأمة، **أولاً**: امتداد الإسلام ليحكم أقاليم شاسعة، من شرق أوروبا إلى جنوب شرق آسيا، **وثانياً**: ظهور عدة فرق إسلامية دينية وسياسية مثل الشيعة والخوارج، ونتج كلا العاملَيْن من انقسام الأمة إلى طوائف عديدة، وجماعات عرقية وثقافية متباينة، حتى دولة الخلافة، الرمز المعبّر عن وحدة الأمة، انقسمت، وأصبح هناك عدة خلفاء في الوقت نفسه وفي عدة عواصم إسلامية: بغداد، القاهرة، قرطبة، إسطنبول. هذه التغيرات الدينية والسياسية في العصور الوسيطة، أسهمت في إضعاف هوية مصطلح الأمة الجماعية، ليعطيها معنى عاماً بأنها مجتمع المسلمين، ولم يعد لهذا المصطلح أهميته السياسية الدينية ـ طبقاً لبيتر ماندفيل (Peter Mandeville) ـ إلا في الحقبة الاستعمارية، حيث أعاد الإحيائيون توظيف هذا المصطلح في وجه خطر الاستعماري[١٠].

وكظاهرة اجتماعية، تعدّ الأمة أحد أشكال الهوية الجماعية، والتي تترسخ من خلال التنشئة (Socialization) في المجتمعات المسلمة، فالأفراد ينَشَّؤون اجتماعياً ليتعرفوا قيم وأهداف مجتمعاتهم العامة وليستبطنوها، وعلاوة على ذلك، فالشعائر والسلوكيات المرتبطة بالطقوس تسهم في غرس الهوية

---

(٩) Kamali, "Characteristics of the Islamic State," p. 19.

(١٠) Peter G. Mandeville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma* (London; New York: Routledge Publisher, 2001), pp. 73-74.

وإعطاء أفراد الأمة الشعور بالتشابه، خصوصاً في مقابل الآخرين الذين يتمتعون بهوية جماعية مختلفة[11]. وبناء عليه، فإن مصطلح «الأمة» يعبّر عن حالة ذهنية للمسلمين، أي شكل من أشكال الوعي الاجتماعي أو المجتمعات المتخيلة، والتي يتّحد من خلالها المؤمنون ليحيوا حياة فاضلة في ضوء تعاليم الإسلام، وليدافعوا عن أراضيه، ويحموا حدوده، وهو أيضاً إطار للحفاظ على الوحدة الدينية واستيعاب التنوعات الثقافية، فالمسلم بمقدوره أن يذهب إلى المغرب أو إلى أندونيسيا وهو يدرك بشكل عام كيف يجب أن يتصرف، لأن نمط الحياة في البلدان المسلمة كافة يتشكّل إلى حدّ كبير وفق مبادئ الإسلام والخصائص العامة للأمة[12]. وقد أوجز فان نيوهاوجي (Van Nieuwenhuijze) وظيفة مصطلح «الأمة» الاجتماعية بأنه يعتبر رمزاً للوحدة وأداة لها في الوقت نفسه، فهو في البداية يعمل كهوية مجردة تعبّر عن الوحدة بين جميع المسلمين، ثم ما إن يرسخ في الأذهان كهوية مجردة، فإنه يعمل كقوة تحافظ وتستثير هذه الوحدة[13].

وقد دافع محمد أسد عن هوية «الأمة» في مقابل مفهوم المواطنة الحديث، قائلاً: إن معظم الشعوب في وقتنا الراهن قد نشأت معتادة قبول الانتماءات العرقية والتقاليد التاريخية كأسس

(11) Riaz Hassan, "Globalization's Challenge to the Islamic Ummah," *Asian Journal of Social Science*, vol. 34, no. 2 (2006), p. 314.

(12) المصدر نفسه، ص312، و Razvi, "Muslim Ummah: Problems and Prospects," p. 46.

(13) C. A. O. van Nieuwenhuijze, "The Ummah: An Analytic Approach," *Studia Islamica*, vol. 10 (1959), p. 13.

شرعية وحيدة للمواطنة، غير أننا نحن المسلمين نعتقد ـ على الجانب الآخر ـ أن المجتمعات الأيديولوجية ـ أي تلك التي تضم شعوباً تشترك في رؤيتها بشأن الحياة، وفي المعايير الأخلاقية التي تحتكم إليها ـ أسمى أشكال المواطنة التي يطمح إليها الإنسان[١٤].

٢ ـ الشريعة

لا يعتبر تطبيق الشريعة الإسلامية الوظيفة الأساسية أو سمة الدولة الإسلامية الأكثر تمييزاً فقط، بل تعد بالأساس مبرر وجودها (Raison D'être)، فكما أشار نوح فيلدمان (Noah Feldman) إلى أن الدولة الإسلامية بشكل عام هي دولة الشريعة، حيث تعرّف بالتزامها بالنظام القانوني المفروض من خلالها، وهذا الالتزام هو ما يجعل الدولة تكتسب صفة الإسلامية على وجه التحديد[١٥].

وكلمة الشريعة تعني منهاج الله وطريق الصلاح الذي يرمي إلى تحقيق الخير وسعادتَي البشر الروحية والمادية[١٦]. إنها القانون الإلهي المتمثّل في أحكام القرآن الكريم، التي تتمّمها تعاليم النبي (ﷺ) «السنة»[١٧]، إنها مجموعة من المبادئ

---

(١٤) Asad, *The Principles of the State and Government in Islam*, p. 96.

(١٥) Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton, NJ; Oxford, Princeton University Press, 2008), pp. 6 and 20.

وقد صدر هذا الكتاب بالعربية عام ٢٠١٤ عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر بعنوان: **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها**.

(١٦) Khaled Abou El Fadl, "The Shari'ah," in: John L. Esposito and Emad El-Din Shahin, eds., *The Oxford Handbook of Islam and Politics* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2013), p. 9.

(١٧) Asad, *The Principles of the State and Government in Islam*, p. 3.

الأخلاقية والعقائدية والأحكام القانونية التي احتواها القرآن والسنة[18]، وهي تمثّل قانوناً أخلاقياً أو نظاماً أخلاقياً يعدّ القانون - بمعناه الحديث - أحد أدواته[19]، إنها الدستور الإسلامي التقليدي، والذي - مثل الدستور الإنكليزي - يعتبر غير مكتوب، وفي حالة تطور دائمة[20].

من التعريفات السابقة يتّضح أن الشريعة ليست مجرد نظام قانوني في الدولة الإسلامية، لكنها تمثّل مجموعة من التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والثقافية التي تتخلّل البنى المختلفة في المجتمع المسلم، فهي تتعلق بالأمور العقائدية التي تحدّد رؤية الأمة للكون، وبالتنظيمات الاقتصادية (الزراعية والتجارية) التي تعدّ وسائط الحياة المادية، والقيم والاستراتيجيات السياسية التي تحقّق الحماية من إساءة استخدام السلطة، والمرجعية المعرفية والمرتكز الثقافي للقوانين ومنظومة التقاضي، فالشريعة إذاً ليست نظاماً قضائياً أو مبادئ تشريعية لتنظيم العلاقات الاجتماعية وفضّ المنازعات فقط، بل هي لغة خطاب مرتبطة بنائياً وعضوياً بالعالم من حولها بشكل كامل وفي مختلف المجالات[21].

وقد كان تحديد ماهية الشريعة وكيف نطبق أحكامها في المسائل السياسية والاجتماعية كافة وظيفة حصرية للنبي (ﷺ)،

---

(١٨) Kamali, "Characteristics of the Islamic State," p. 23.

(١٩) Wael B. Hallaq, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (New York: Columbia University Press, 2013), p. 10.

(٢٠) Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, p. 6.

(٢١) Wael B. *Hallaq, Shari'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009), pp. 543-544.

مسدداً بالوحي، وذلك طوال حياته، لكن عقب وفاته، توقف الوحي، وصار لازماً على المسلمين أن يقوموا بهذه المهمة بأنفسهم، لذا فخلال القرون الأولى التي تلت وفاته (ﷺ)، تأسست منظومة الشريعة العلمية والقضائية، وذلك بالاعتماد على عدة مصادر بالإضافة إلى الوحي الإلهي المتضمن في القرآن الكريم، وهي:

أ ـ الرجوع إلى أفعال النبي (ﷺ) وأقواله، المعروفة إجمالاً بالسنة، والتي وُثِّقت وتُنُوقِلت عبر الرواة من فرد إلى آخر.

ب ـ في حالات أخرى، حين يواجَه المسلمون بأسئلة جديدة، لم تكن مطروحة على عهد النبي (ﷺ)، فإنهم كانوا يستخدمون أدوات الاستنباط والتناظر فيما يعرف بالقياس.

ج ـ ويضاف إلى مصادر التشريع أيضاً التوافق بين العلماء أو بين الأمة بشأن كيف يمكن التعامل مع ظرف ما أو ما يعرف بالإجماع[٢٢].

ومن اللافت للانتباه أن تأسيس منظومة الشريعة العلمية والقضائية لم يكن من عمل الحكام المسلمين أو الدولة الإسلامية، بل لقد أنتج المجتمع المسلم خبراءه، فبرز العلماء والفقهاء بوصفهم قيادات مجتمعية وورثة النبي (ﷺ) وحماة الإسلام، وقد قاموا بعدة وظائف مجتمعية مهمة، يأتي في مقدمتها الإفتاء والقضاء[٢٣].

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص٢٦.

(٢٣) Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, p. 53.

فالمفتي هو خبير شرعي مسؤول عن إصدار الإجابات الشرعية (الفتاوى) رداً على الأسئلة التي توجَّه إليه، وعلى الرغم من أن الفتاوى لم تكن ملزمة (بشكل قانوني) إلا أنها كانت تستخدم بشكل روتيني ويستدل بها في القضاء، علاوة على ذلك فقد كان تدوين الأسئلة والأجوبة هو الخطوة الأولى في تدوين الفقه الإسلامي، فمع الوقت، تم تجميع الفتاوى وترتيبها وتبويبها ثم إصدارها كتباً شرعية[٢٤].

أما القضاة، فقد كانوا مثل المفتين، ينتمون إلى طائفة العلماء، وكانوا كذلك ينتمون إلى الطبقات الاجتماعية العادية، غير أن القضاة كانوا يمارسون أدواراً أوسع في الدولة الإسلامية من المفتين، فبالإضافة إلى الوظيفة الطبيعية وهي فض المنازعات، كان القضاة مسؤولين عن القُصَّر والأيتام والنساء غير المعيلات، وكانوا يشرفون على المعاملات المتعدّدة بين الأفراد من بيع وشراكة وتوارث ونحوها، كما كانوا يشرفون على الأوقاف، ويؤدون دوراً في الوساطة المجتمعية... إلى غير ذلك. ولكون المفتين والقضاة هم علماء شريعة وفي الوقت ذاته هم أفراد من طوائف الشعب العادية منغمسين في تفاصيل الحياة اليومية، فقد تمكنوا من تطوير النظام الفقهي الإسلامي، وذلك باستخدام الاجتهاد لمواجهة المستجدات التي تطرأ دوماً في مجتمعاتهم[٢٥].

وهكذا، بفضل مرونة النصوص الدينية من جهة، والتباينات

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٥٧ ـ ٥٨.

بين الأقاليم التي حكمها الإسلام من جهة أخرى، فقد تنوعت المدارس الفقهية الإسلامية بتنوع منهجيات الاجتهاد، وهو الأمر الذي يؤكد ثراء الشريعة الإسلامية وقدرتها العالية على التكيف. ولهذا فمع نهاية القرن العاشر الميلادي، كان قد برز ما لا يقل عن مئة مدرسة فقهية، وعلى الرغم من ذلك، ووفق المنطق الشرعي ذاته، لا يمكن لأي منها أن تزعم احتكار الحقيقة الإلهية لنفسها[٢٦].

وانطلاقاً من هذه الحقيقة، فإن التمييز بين الفقه والشريعة أمر ضروري، لأنه في حين أن هناك شريعة إسلامية واحدة، تمثل نموذجاً مجرداً، فإنّ الفقه يتمثّل في عدد من المدارس الفقهيه والفكرية الإسلامية المعروفة بالمذاهب[٢٧]. فالشريعة أكثر تحديداً وأدق حجماً من البناء الفقهي المتجسد في المدارس الفقهية المتعددة[٢٨]، فهي تشمل الأوامر والنواهي القطعية التي وردت في القرآن والسنة لا غير[٢٩]. أما التفسيرات والاستنباطات التي قام بها الفقهاء، والتي تمتاز بالتعدد والتعقيد بل والتعارض أيضاً فإنها ليست مقدسة وليست ملزمة، على الرغم من أنها تكتسب في الوعي الشعبي قداسة باعتبارها جزءاً لا يتجزّأ من الشريعة[٣٠].

---

(٢٦) Abou El Fadl, "The Shari'ah," pp. 12-14.

(٢٧) المصدر نفسه.

(٢٨) Asad, *The Principles of the State and Government in Islam*, p. 12.

(٢٩) Nasim Hasan Shah, "Islamic Concept of State," *Islamic Studies*, vol. 26, no. 1 (1987), p. 98.

(٣٠) Asad, Ibid., pp. 11 and 100.

٣ ـ الخلافة

الأساس الثالث من أسس تعريف الدولة الإسلامية هو النظام السياسي الإسلامي المسمّى «الخلافة»، وعلى الرغم من هذا، فإن عدداً من الباحثين يؤكدون أن الشريعة الإسلامية لم تنصّ على شكل معين من النظم السياسية، فالخلافة أو الإمامة التي تعدّ بشكل عام مظهر التنظيم السياسي الإسلامي الرئيس يراها آخرون اجتهاداً بشرياً محضاً، ومن السوابق التاريخية التي لا تمثّل إلزاماً شرعياً[٣١]. وقد أشار محمد أسد إلى أنه: عند مناقشة السؤال المتعلق بمفهوم الدولة الإسلامية، فإنه يمكن القول باطمئنان إنه لا يوجد نمط واحد للدولة الإسلامية، بل هناك عدة أنماط، وبالتالي فللمسلمين في كل حقبة أن يكتشفوا النمط الأكثر ملاءمة لاحتياجاتهم، وذلك بالطبع شريطة أن يكون النمط الذي تم اختياره وأن تكون مؤسساته متوافقة تماماً مع الأحكام القاطعة الواضحة للشريعة[٣٢].

وقد تم تعريف الإمامة من قبل الفقهاء القدماء مثل الماوردي بأنها: «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٣٣]، وعرّفها التفتازاني بأنها: «رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي (ﷺ)»[٣٤]، ولذلك ينظر إلى

---

(٣١) Kamali, "Characteristics of the Islamic State," p. 25.

(٣٢) المصدر نفسه، ص٢٣.

(٣٣) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أحمد مبارك البغدادي (الكويت: مكتبة ودار ابن قتيبة، ١٩٨٩)، ص٣.

(٣٤) عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣)، ص٧٥.

الخلافة دوماً على أنها منصب سياسي وديني في آن واحد.

ووفقاً لعبد الرزاق السنهوري، فإن نظام الخلافة، ليكون صحيحاً، يجب أن يمتاز بالسمات الثلاث الآتية، وأي نقص في أي من هذه الصفات يجعله ناقصاً، هذه الصفات هي:

أولها: أن هذا النظام مبني على أساس تعاقدي، فالخليفة الصحيح تكون ولايته بناء على عقد صحيح (وهو البيعة الحرة)، أما القوة والعنف فمستبعدان تماماً من نظام الخلافة الصحيحة[35].

ثانيهما: أن من يرشح نفسه للحكم (الخلافة) يجب أن تتوافر فيه شروط الأهلية التي تضمن حسن سير الحكومة، وهذه الصفات تشمل: أن يكون مسلماً، بالغاً، ذكراً، وأن يمتاز بسلامة العقل، وبصحة البدن، وأن يكون عالماً العلم المفضي إلى الاجتهاد، وأن يكون ورعاً ديّناً، بالإضافة إلى شرط النسب القرشي[36].

ثالثهما: فيما يخصّ عمل نظام الخلافة الصحيحة وسيرها فإنه يشمل ثلاثة عناصر أساسية، هي:

أ ـ يشمل عمل حكومة الخليفة اختصاصات سياسية واختصاصات دينية، الاختصاصات الدينية تشمل الدفاع عن العقيدة الإسلامية، إعلان الجهاد، تنظيم العبادات الاجتماعية مثل الزكاة والحج. أما الاختصاصات السياسية، فعلى الرغم من

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص٢٣٧.

(٣٦) المصدر نفسه، ص١٠٨ ـ ١١٥ و٢٣٧.

أنها مرنة وتتغير وفق التطورات السياسية والاجتماعية، إلا أنها توصف أنها اختصاصات تنفيذية، وتشمل حفظ النظام والأمن الداخلي، وحماية الحدود، ومراقبة الشؤون المالية، وتوجيه ومراقبة مساعديه مثل الوزراء، والولاة، والقضاة[٣٧].

ب ـ في ممارسة هذه الاختصاصات تلتزم حكومة الخليفة بأحكام الشريعة الإسلامية.

ج ـ ولاية الخلافة عامة على دار الإسلام لتضمن وحدة العالم الإسلامي[٣٨].

ثانياً: الإشكاليات المرتبطة بتعريف الدولة الإسلامية

يرتبط تعريف الدولة الإسلامية بإشكاليات عديدة، أهمها:

١ ـ استخدام المصطلحات والمفاهيم الغربية

يرى محمد أسد أن التنظيم الاجتماعي في أيديولوجيا الإسلام ذو طبيعة خاصة وأنه مختلف من جهات عديدة عن نظيره في الغرب، وبالتالي لا يمكن تفسيره بشكل موفق إلا باستخدام مصطلحاته الملائمة لسياقه[٣٩]. هذه الإشكالية تظهر بوضوح عند التعرض لنوعية معينة من الأسئلة، مثل: هل الدولة الإسلامية ديمقراطية؟ أو هل الدولة الإسلامية دولة رفاه؟ أو هل يجب أن تكون فدرالية؟... إلخ. فبالنسبة إلى أسد، هذه

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص١٧٥ ـ ١٨٣ و٢٣٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٣٩) Asad, *The Principles of the State and Government in Islam*, p. 21.

المصطلحات (الديمقراطية، الرفاه، الفدرالية) قد تكوّنت في سياق ثقافي مختلف وتشكلت فيه، وبالتالي ليس ملائماً أن تتم محاولة تطبيقها على الدولة الإسلامية.

بل حتى ترجمة مصطلح "The State" إلى «الدولة» لا يعد تطبيقاً ملائماً وفقاً لبعض الباحثين، فمصطلح "The State" بالإنكليزية يوحي بثبات الحال، وهو معنى مناقض تماماً لما تعنيه كلمة «الدولة» التي تعني التقلب من حال إلى آخر، لهذا فإن العرب يميزون بين كلمتي «الملك» و«الدولة»، فالأولى تشير إلى سلطة مستقرة، بينما تشير الدولة إلى نمط معين من السلطة وهو حكم الممالك الوراثية، وإلى خاصية بارزة فيها وهو تداول السلطة(٤٠)، ففكرة التداول والتغيرات المتعاقبة هي فكرة كامنة في مصطلح «الدولة»(٤١)، حتى في القرآن الكريم، ورد مصطلح الدولة بمعنى تداول الثروة في قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]. تختلف هذه المعاني كلها تماماً عما يعنيه مصطلح "The State" أو "The Nation State" الذي يعبّر عن ظاهرة أوروبية تشكّلت ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين(٤٢).

٢ ـ معضلة الفكر السياسي الإسلامي التراثي

يميز بعض الباحثين بين نظام الخلافة في الحقبة الراشدة

---

(٤٠) برّاق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٣)، ص٨٢ ـ ٨٣.

(٤١) Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, p. 53.

(٤٢) Kamali, "Characteristics of the Islamic State," p. 21.

التي استمرت بين العامين ١١ و٤٠هـ، وبين نظام الخلافة في الحقبات التي تلتها (الأموية ـ العباسية ـ العثمانية)، ففي السنوات الأخيرة من حقبة الخلافة الراشدة ترك الخلاف والتقاتل بين صحابة النبي (ﷺ) أثراً بالغاً في الفقه الإسلامي، وأنتج ما قد يعتبر فكراً سياسياً متكيفاً. فلم تقف الانحرافات فيما يتعلق ببعض القيم الإسلامية السياسية، مثل: الشورى والحق في معارضة الحكام ومحاسبتهم وحرمة المال العام، عند حدّ الممارسة بل تم التأصيل لها شرعياً من قبل بعض الفقهاء[٤٣].

المثال الأبرز لهذا التكيف الذي تعرض له الفكر السياسي الإسلامي نتيجة الخبرة العنيفة التي مر بها في نهاية الحقبة الراشدة هو الانحراف في المشروعية السياسية؛ فبعد وفاة النبي (ﷺ) انقسم المسلمون بشأن خلافته إلى فرقتين: **الأولى** وهي الشيعة، آمنت أن الخلافة أو الإمامة أكثر خطراً من أن تترك هكذا من دون نص من النبي (ﷺ)، بينما آمن أهل السنة، الفرقة **الثانية** وهي الأبرز والأكبر، أن قضية الخلافة هي مسألة مصلحية، تخضع للشورى والاختيار الحر للأمة[٤٤].

ففي المدرسة السنية، كما ذكر السنهوري، ترتكز الخلافة الصحيحة على أساس تعاقدي، والطريقة الشرعية الوحيدة لتولي

---

(٤٣) حاكم المطيري، **الحرية أو الطوفان**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٨)، ص١٠٧.

(٤٤) علي فياض، **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر**، ط ٢ (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠)، ص١٠٥.

منصب الخليفة هي البيعة الحرة، ويعد القهر أو استخدام القوة للوصول إلى هذا المنصب غير جائز تماماً[٤٥]. كذلك فقد أشار محمد أسد إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩] ليؤكد أن أساس الحكم في الإسلام هو البيعة الحرة للأمة، فتعبير «منكم» يشير إلى الأمة المؤمنة كلها وليس إلى طبقة خاصة أو عائلة معينة، وبالتالي أي زعم لمشروعية الحكم على أسس غير انتخابية مثل الوراثة مثلاً تعد غير شرعية[٤٦].

ويؤكد توفيق الشاوي، مؤيداً ما ذكره السنهوري وأسد، أن الشورى هي المبدأ الدستوري الأساس في الدولة الإسلامية، فالحكومة الإسلامية هي حكومة الشورى، تستند إلى قاعدة تعاقدية متمثّلة في البيعة، ولكون البيعة عقداً، تصبح معتبرة فقط إذا عبّرت عن إرادة الأمة من دون إجبار. علاوة على ذلك، فإنها لا تعطي الأمة فقط الحق في اختيار الحاكم، بل وفي محاسبته، وفي فرض الشروط ووضع الضوابط على سلطاته بما يحقق مصلحتها، لأنه في أي عقد، يكون من حق الأطراف المتعاقدة أن تسعى إلى فرض الشروط التي تحقق مصلحتها[٤٧].

وعلى الرغم من ذلك، يذكر حاكم المطيري ثلاثة أنماط من انحراف الشرعية السياسية، والتي تم التأصيل لها من قبل الفقهاء كأمر واقع:

(٤٥) السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص٢٣٧.

(٤٦) Asad, *The Principles of the State and Government in Islam*, pp. 34-36.

(٤٧) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢)، ص٤٣٤ ـ ٤٣٥.

أولاً: الاستناد إلى شرعيات سياسية غير بيعة الأمة في طلب الحق في الحكم، مثل النسب إلى النبي (ﷺ) كما فعل العباسيون، أو كونهم أولياء دم الخليفة المقتول كما ادّعى الأمويون.

ثانياً: اعتبار الاستخلاف شكلاً من أشكال الشرعية السياسية، يغني عن بيعة الأمة، حتى وإن كان المُستخلَف قريب الخليفة (ابن أو أخ أو والد)، من دون الرجوع إلى رأي الأمة، وهو ما ذكره الماوردي في كتابه **الأحكام السلطانية**، وتكمن أهمية هذا الرأي في أنه يعطي الشرعية الدينية للحكم الوراثي أو الممالك الأسرية.

ثالثاً: إضفاء الشرعية على قبض السلطة باستخدام القهر أو العنف خوفاً من الفوضى السياسية أو ما يعرف بالفتنة، فالإمام النووي ينصّ على أن الطريقة الثالثة لتولي منصب الخلافة (بعد بيعة أهل الحل والعقد والاستخلاف) هو الاستيلاء والغلبة، فالإمام إذا مات، وقبض على السلطة رجل قادر، من دون تسمية من الخليفة السابق أو اختيار من الأمة، وكان مستجمعاً لشرائط الخلافة، صحّت خلافته، لحفظ الاستقرار والنظام، أما إذا لم يكن مستوفياً شروط الخلافة، كأن يكون جاهلاً أو فاسقاً، فهناك رأيان، أصحّهما صحة خلافته للأسباب ذاتها، وإن كان آثماً بفعله[٤٨]. وهذا الرأي الفقهي يتبع ما صنّفه ميركيور أنه «نظرية القوة للشرعية السياسية» (Power Theory of Legitimacy)؛ حيث

---

(٤٨) حاكم المطيري، **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٩)، ص٥٦١ ـ ٥٧٧.

تعتمد حصرياً على قدرة الحاكم على ضبط الأمور وإدارة موارد الدولة بفاعلية، ولكن كما ذكر، فإن الشرعية التي تعتمد على القوة المجردة لا تستحق هذا الوصف[٤٩].

وبالمحصلة، فقد وضع الفقهاء المسلمون حداً أدنى للمشروعية السياسية، فطالما كان الحاكم قادراً على الدفاع عن دار الإسلام، ولا يمنع رعاياه المسلمين من دينهم، فهو حاكم شرعي، لا يجوز الخروج عليه، خوفاً من تفكّك الأمة، وانتشار الفوضى «الفتنة»[٥٠]، إضافة إلى ذلك، فإن الفاعلية السياسية التي أظهرتها دول الخلافة «الناقصة» وازدهار الحضارة الإسلامية في ظلّها قد ستر الانحرافات السياسية التي تعانيها، وانعدام البيعة والمشروعية الشورية لخلفائها وسلاطينها[٥١].

لم يكن منطق سلوك الفقهاء المسلمين هذا المتكيف مع ضروريات الواقع بهدف إرضاء الحكام على الأغلب، بل كان اجتهاداً لتحقيق ما يمكن من مصلحة عامة، فلم يكن للفقهاء بالطبع القدرة على كبح جماح هؤلاء الحكام الطامحين، وبالتالي تبنوا خياراً براغماتياً مقتضاه تقديم الشرعية الدينية لسلطة الأمر الواقع التي يتمتع بها هؤلاء الحكام، ويطالبونهم في المقابل بالالتزام بحفظ الدين وإقامة الشرع[٥٢]، لذلك ابتكروا هذه

---

(٤٩) J. G. Merquior, *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy* (London; Boston; Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 6-8.

(٥٠) Mohammed Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* (Singapore: NUS Press, 2008), p. 11.

(٥١) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص٢٦.

(٥٢) Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, pp. 27-38.

الصيغة الجديدة للشرعية السياسية التي تعتمد على الالتزام بأحكام الشريعة والعمل على حفظ النظام داخل المجتمع المسلم والدفاع عن دار الإسلام(٥٣)، ويعتبر الماوردي الممثل الأبرز لهذه الطائفة من الفقهاء، فقد سعى إلى أن يوجِد طريقة ما لضمان الالتزام بالشرع من قبل حكام حازوا السلطة اعتماداً على قوتهم فقط. لكن، على جانب آخر، فكما لاحظ هاملتون غب (Hamilton Gibb)، فإن الماوردي خلال سعيه هذا إلى الحفاظ ولو ظاهرياً على مظهر المشروعية، لم يكن يدرك أنه يبدد أسس القانون ذاته(٥٤).

٣ ـ تعثر تطور الفكر السياسي الإسلامي التراثي

تحت ضغط هذا التكيف، يمكن القول بأن الفكر السياسي الإسلامي التراثي قد حُرم من أجواء صحية للتطور، لذلك فبخلاف أفرع عديدة من أبواب الشريعة الإسلامية، مثل: علم الكلام أو فقه العبادات والمعاملات أو فقه المواريث والأحوال الشخصية، نجد أن كلاً من الإسهام الفكري والفقهي في الجانب السياسي منها بالغ القصور، إذ يبدو أن هيمنة السياسي على الديني وسيادة منطق الأمر الواقع في المجال السياسي لم يحفز الفقهاء والعلماء المسلمين على بذل المجهود المطلوب في هذا المجال؛ لذا لم نجد منهم اجتهادات وافية تحوّل القيم والمبادئ السياسية الإسلامية من الشورى والحق في محاسبة الحكام

---

(٥٣) Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, translated by Carol Volk (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), p. 29.

(٥٤) Feldman, Ibid., p. 38.

وحرمة المال العام وغيرها إلى نظام واقعي له أدواته ومؤسساته.

هذه الإشكالية يمكن تلمّسها في قضية مهمة مثل العلاقة بين الحكام والمحكومين في الفكر الإسلامي التراثي، ففي الإسلام، تكون الحكومة مقيّدة، وواجب الطاعة للمواطنين مشروطاً، فكما ذكر السنهوري، الحكومة في الإسلام مقيّدة بضابطين: ألا تتعارض قراراتها مع أحكام الشريعة، وأن تمارس سلطتها من أجل مصلحة الأمة بأسرها[٥٥]. من جانبه، فقد زاد محمد أسد في الضوابط التي تحدّ من صلاحيات الحكومة والشروط التي تستوجب على المواطنين الالتزام بطاعتها، وهي: أن تكون منتخبة وفق الخيار الحر للأمة، وأن تلتزم بمبدأ الشورى، ألا تخالف قراراتها أحكام الشريعة، وأن تكون قراراتها في نطاق المحتمل مادياً ونفسياً. وفي المقابل، فإنّ الحكومة متى التزمت بهذه الشروط، يكون لها الحق في استدعاء موارد مواطنيها كافة، مثل: فرض ضرائب مادية غير الزكاة إذا كان ذلك لازماً لرفاهية المجتمع، أو أن تفرض قيوداً على الملكية الخاصة في بعض أنواع الملكيات أو الموارد الطبيعية لحماية المصلحة العامة، أو أن تفرض التجنيد الإجباري على المواطنين اللائقين جسمانياً، وهكذا[٥٦]. علاوة على ذلك يضيف أسد أن الحكومة إذا أرادت أن تستوجب الحد الأقصى للالتزام من مواطنيها، فيجب أن تُظهر هي التزاماً لتحقيق رفاهيتهم، وإمدادهم بالتسهيلات والخدمات الاقتصادية والاجتماعية التي تضمن لهم السعادة والكرامة[٥٧].

---

(٥٥) السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص١٩١.

(٥٦) Asad, *The Principles of the State and Government in Islam*, pp. 70-79.

(٥٧) المصدر نفسه، ص٨٧.

وعلى الرغم من أن هذه المبادئ ونظيراتها موجودة في كتابات العلماء والمفكرين المسلمين التراثية إلا أنه ـ لسوء الحظ ـ لم تناقَش بشكل مفصّل وواضح كيف يمكن العمل على تحقيقها، فأسئلة من طراز: من المسؤول عن تولي الحكام؟ وكيف يمكن أن ننظم الشورى والمحاسبة؟ ومن هم تحديداً أهل الحل والعقد؟ وهل هم منتخبون أم معينون؟ وهل رأيهم ملزم للحاكم أم من باب النصيحة غير الرسمية؟ وماذا يحدث في حال تعارُض الرأيين، هل من حقهم إلغاء أمر الحاكم أم يتم اللجوء إلى جهة محايدة للتحكيم؟ كل هذه الأسئلة وغيرها لا نجد لها إجابات واضحة في هذه الكتب التراثية[٥٨].

وتتفاقم إشكالية تطوّر الفكر السياسي الإسلامي أكثر بعد القرن الثامن الهجري، فكأحد المظاهر العامة لتقهقر الحضارة الإسلامية توقف الاجتهاد الفقهي، وذلك في الوقت الذي بدأت الأمة الإسلامية تشهد تغيرات جذرية اجتماعياً وثقافياً وسياسياً، ومن هنا عندما برزت الحداثة في المجتمعات المسلمة المعاصرة لم تجد الفقه الإسلامي مستعداً لمواكبة هذه التغيرات غير المسبوقة[٥٩].

٤ ـ التداخل الحتمي بين ما هو وحيٌ إلهي وما هو إنسانيّ في تعريف الشريعة

الإشكالية الأخيرة المرتبطة بتعريف الدولة الإسلامية هو كيف يمكن التمييز بين الجزء المقدس الإلهي غير القابل للتغيير

---

(٥٨) السنهوري، المصدر نفسه، ص١٩٨، و

Roy, *The Failure of Political Islam*, pp. 42-45.

(٥٩) سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٣)، ص٤٩.

من الشريعة وبين الجزء البشري المرتبط بالسياق المتمثّل في الفقه والممارسات التاريخية. فكما ذكرنا، يشير محمد أسد إلى أن الشريعة الملزمة هي الأحكام القطعية الواردة في القرآن والسنة لا غير، بينما لا تعد استنباطات الفقهاء وتأويلاتهم ملزمة أو مقدسة بأي حال من الأحوال[٦٠]، لكن المشكلة أن الشريعة بالأساس تتشكّل من معتقدات ومبادئ عامة[٦١]، والتي تحتاج إلى تأويل واستنباط كي تفهم وتطبق، ولذلك فإن الشريعة دائماً تتنزل في المجتمعات المسلمة ممتزجة بالفقه[٦٢]، بحيث يصير الجزء البشري منها (المتمثّل في اجتهادات الفقهاء واستنباطاتهم) غير قابل للفصل عن جوهر الشريعة الكلي.

ومما يزيد من تعقيد هذه الإشكالية أن استنباطات الفقهاء وتأويلاتهم شديدة التباين وتتشكل وفق معطيات الواقع الاجتماعية والسياسية والسياق التاريخي لها، فتعد كيفية فهم صحابة النبي (ﷺ) وعلماء السلف وفقهائه رضوان الله عليهم، أحكام الشريعة وتطبيقها من قبل الكثيرين جزءاً لا يتجزّأ من الشريعة، ولا شك في أن هؤلاء العظام هم أكثر فهماً وإدراكاً للشريعة وكيف يمكن تطبيقها، لكن، من جانب آخر، فإن هذا الفهم وهذا التطبيق هو ملائم فقط لمعطيات واقعهم، وبالتالي يكون على الأجيال التالية واجب أن تجتهد هي لتبتكر نظمها الاجتماعية الملائمة لواقعهم من دون التقيد بهذه السوابق التاريخية[٦٣].

(٦٠) Asad, *The Principles of the State and Government in Islam*, pp. 11 and 100.

(٦١) Kamali, "Characteristics of the Islamic State," p. 37.

(٦٢) Asad, Ibid., p. 100.

(٦٣) قطب، نحو مجتمع إسلامي، ص٤٤ ـ ٤٥.

مثالٌ بارز حول كيف يمكن للسوابق التاريخية أن تتحول أحياناً إلى جزء لا ينفصل عن جوهر الشريعة هو تصوّر هيكل السلطة وتوزيعها في الدولة الإسلامية كما يصفه الفقهاء، فبخلاف الدولة الحديثة، امتازت الدول التقليدية (ماقبل الحديثة) بأن السلطة كانت مركزية وغير مقسمة ومشخصنة (غير مؤسساتية)[٦٤]، وهذا ما يمكن أن نطبقه على توصيف الدولة الإسلامية في القرون الوسطى، لذلك تتمثل السلطة في كتابات الفقهاء المسلمين التراثية في منصب الإمام الذي يعدّ السلطة التنفيذية والإدارية الأعلى ويتمتع بصلاحيات واسعة متضمنة: مدد حكم غير مقيدة، سلطة مطلقة على الشؤون التنفيذية والمالية، وتعيين الوظائف الأساسية في الدولة[٦٥]. ولم يناقش الفقهاء المسلمون موضوع الدولة الإسلامية أو يصفوا هياكلها ووظائفها كمؤسسة، بل اهتموا بدلاً من ذلك بشرح المواصفات التفصيلية الدقيق لمن يتولى المناصب الرئيسة في الدولة، مثل: الخليفة أو القضاة ـ وإن كانت هذه المواصفات انطباعية في الأساس، وهذا الاهتمام بالصفات والصلاحيات الشخصية ـ وفقاً للبعض ـ هو ما أثر بالسلب في تطور أي فكر أو أطروحات بشأن مؤسسات الدولة الإسلامية[٦٦].

إضافة إلى ذلك، فإنّ هذا المنحى السلطوي في الفكر السياسي الإسلامي التراثي هو نتيجة أخرى للصراع والتقاتل بين

---

(٦٤) Bruce Charlton and Peter Andras, The Modernization Imperative (Exeter, UK: Imprint Academic, 2003), pp. 3-4.

(٦٥) Kamali, "Characteristics of the Islamic State," p. 31.

(٦٦) Roy, *The Failure of Political Islam*, pp. 43 and 62.

صحابة النبي (ﷺ) خلال أحداث الفتنة الكبرى، في أواخر الحقبة الراشدة، فالخوف من الفوضى السياسية ومن انقسام الأمة أدّى إلى القبول بـ«الملك العضود» ذي الخصائص الهوبزية؛ حيث برز آنذاك كملاذ أخير من الفوضى وكدرع حام للدين[٦٧].

وعلى الرغم من ظهور الدولة الحديثة بسلطاتها السياسية المؤسسية والمقسّمة في الدول الإسلامية إلا أنه بمراجعة بعض كتابات المنظرين الإسلاميين المعاصرين، مثل: عبد الرزاق السنهوري، ومحمد أسد، نجد أن كلاهما أكد تركّز السلطة في رأس الدولة الإسلامية؛ فالسنهوري يرى أنه في نظام الخلافة الصحيحة، يجب أن تكون السلطة السياسية مركزية، وأن يتمتع الخلفاء بصلاحيات دينية وسياسية (تنفيذية وقضائية)[٦٨]. وكذلك يرى محمد أسد أن عدداً من أحاديث النبي الصحيحة (ﷺ) تدعم تركّز السلطات التنفيذية كلّها في يد شخص واحد، وهو من يوصف بالأمير أو الإمام، بل أكثر من ذلك، فهو يرى أنّه لا يمكن أن يكون هناك فصل تام في الدولة الإسلامية بين الفرعين التشريعي والتنفيذي من الحكومة، وقد دافع أسد عن هذه الرؤية التي تجعل الأمير على رأس السلطتيْن التنفيذية والتشريعية بأن ذلك يمنع التضارب والتناحر بين السلطات الذي يحدث حين تختلف السلطتان التشريعية والتنفيذية معاً[٦٩].

---

(٦٧) هبة رؤوف عزت، «نظرات في الخيال السياسي للإسلاميين: إشكاليات منهجية وسياسية،» في: عمرو الشوبكي، محرر، إسلاميون وديمقراطيون: إشكالية بناء تيار إسلامي ديمقراطي (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٦)، ص٤٦.

(٦٨) السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص١٥ و١٧٥ـ١٨٩.

(٦٩) Asad, *The Principles of the State and Government in Islam*, pp. 52-58.

ثالثاً: الدولة الحديثة.. جذورها التاريخية وتطورها وخصائصها

العنصر الثاني من عناصر المفهوم الأساس في هذه الدراسة هي الدولة الحديثة، هذا المصطلح الذي يشير إلى البناء السياسي الاجتماعي الذي بدأ في الظهور في أوروبا في القرن السابع عشر وفق مبادئ اتفاقية ويستفاليا، ثمّ انتشر لاحقاً في العالم بأسره، وبالتالي، فإن هذا المصطلح يرتبط بشكل لا يمكن فصمه بالتاريخ والفلسفة الأوروبية[٧٠].

تاريخياً، كانت هناك عدة أنماط من الدول التقليدية (ما قبل الحديثة) في الخبرة الأوروبية: الدول ـ المدن، النظم الإقطاعية، الإمبراطوريات الوراثية، الإمبراطوريات الغازية، الإمبراطوريات البيروقراطية المركزية[٧١]. وقد كانت نشأة الدولة الحديثة في أوروبا نتيجة عدة عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية، على سبيل المثال: التحولات الديمغرافية، التحضر (Urbanization)، التصنيع، نمو التخصص الاجتماعي، التحولات الإنتاجية السلعية والتسويقية، بروز رأس المال، بروز أنساق التفكير العلمية، التحولات في مفهوم الرشادة، العلمانية، النزعة الديمقراطية[٧٢].

اقتضت كل هذه التغيرات التي تعرف إجمالاً بالحداثة (Modernity) تحولات في التنظيم السياسي للمجتمع، لكنه لم

---

(٧٠) Kenneth Newton and Jan W. Van Deth, *Foundations of Comparative Politics* (New York: Cambridge University Press, 2010), pp. 23-24.

(٧١) Christopher Pierson, *The Modern State* (London; New York: Routledge, 2004), p. 30.

(٧٢) المصدر نفسه، ص٢٨.

يكن هناك نمط واحد للتحول إلى هذا التنظيم الحديث، بل أنماط متباينة، تشمل:

١ ـ **التحوّل** (Transformation): بمعنى نشأة الدولة الحديثة نتيجة تحول في نمط الكيان السياسي السابق لها، والذي عادة ما يكون ممالك، مثل: بريطانيا وفرنسا.

٢ ـ **الاتحاد** (Unification): ويعني نشأة الدولة نتيجة اتحاد مجموعة من الوحدات السياسية المستقلة، والتي عادة ما تكون الدول ـ المدن، مثل: ألمانيا وإيطاليا.

٣ ـ **الانفصال** (Secession): وفيه تنشأ الدولة الحديثة نتيجة انهيار دولة إمبراطورية إلى عدة دول مستقلة، مثل انهيار الإمبراطورية الهنغارية والعثمانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى[٧٣].

وقد ميّز ستين روكان (Stein Rokkan) بين أربع مراحل من تطور الدولة الحديثة، والتي بطبيعة الحال ليست بالضرورة متوالية ولا حتمية، فقد تحدث هذه المراحل بشكل متزامن تارة، وقد يتفاوت مستوى التطور ومدى تحقّقه تارة أخرى. هذه المراحل تشمل:

أ ـ **تشكل الدولة** (State Formation): وهي مرحلة تتّخذ فيها النخب في بعض المجتمعات السياسية في إقليم ما قراراً بالتوحّد وإنشاء دولة جديدة، ويتحّقق هذا التوحّد بالأدوات العسكرية أو الاقتصادية، وتبدأ النخب بتنظيم المهام الأساسية للدولة بإنشاء

---

(٧٣) Newton and Van Deth, Ibid., p. 23.

بعض المؤسسات، وهي: مؤسسات للنظام الداخلي (القضاء والشرطة)، وتحقيق الأمن الخارجي (الجيش والدبلوماسية)، استخراج الموارد (جباية الضرائب)، تقوية الاتصال لبسط السيطرة (الطرق ووسائل الاتصال).

ب ـ **بناء الأمة** (Nation Building): وفي هذه المرحلة ترمي النخب الحاكمة إلى «صهر» الطوائف المختلفة في هذا الإقليم ليصير شعباً واحداً، وإلى خلق مشاعر الهوية المشتركة بينهم، ويُعتمد في هذه المرحلة على عوامل عديدة، مثل: اللغة والثقافة والدين والتاريخ، ويُستخدم فيها عدة أدوات مثل التعليم الإلزامي، التجنيد الإجباري، الرموز الوطنية (العلم ـ النشيد الوطني ـ الأبطال التاريخيون ـ الأعياد الوطنية).

ج ـ **ديمقراطيات الجماهير** (Mass Democracies): في طور الدولة الحديثة الثالث ـ في نهاية القرن التاسع عشر ـ بدأت الجماهير تؤدي دوراً أساسياً في إكساب السلطة السياسية الشرعية عبر الانتخابات، وبدأت في التأثير في صناعة القرار السياسي، وظهرت الأحزاب السياسية بشكلها المألوف لربط هذه الجماهير بالنخب السياسية، ومن ثَم ظهرت المعارضة السياسية ومفهوم تداول السلطة.

د ـ **دولة الرفاهية** (Welfare State): وهي المرحلة التي وصلت فيها الدولة الحديثة إلى أنضج أطوارها وذلك في أعقاب الحرب العالمية الثانية؛ حيث صارت الديمقراطيات تتعهد بتحقيق الرفاهية والعدالة الاجتماعية لمواطنيها، وذلك عبر اتباع سياسات توزيع الثروة، وتكافؤ الفرص، والضمان الاجتماعي[٧٤].

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص٢٥ ـ ٢٦.

هذا التخليق التاريخي، كما يذكر وائل حلاق، هو إحدى خصائص الدولة الحديثة التكوينية، فقد أكد أنّ هذه الدولة هي منتج ثقافي خاص ببقعة محدّدة وهي أوروبا؛ حيث تشكّلت وفق مقتضيات فلسفة التنوير، الثورة الصناعية والتقنية، العلوم الحديثة، القومية، الرأسمالية، والتقاليد الدستورية الأمريكية والفرنسية[٧٥].

خاصية ثانية مهمة يذكرها جيانفرانكو بوجي (Gianfranco Poggi) وهي القومية، فعلى الرغم من أنه لا شيء يبدو حديثاً بشكل جوهري بخصوص وجود قواسم مشتركة لغوياً وعرقياً بين البشر الذين يقطنون إقليماً واحداً، لكن الدول الحديثة تمتاز، علاوة على ذلك، بوجود روابط قومية تتضمّن ما هو أكثر من هذه الروابط الأولية، مثل الروابط الثقافية والدينية، والخبرات التاريخية، والتقاليد المؤسسية المتوارثة[٧٦]. ولهذا فإن الدولة الحديثة تعرف كذلك بالدولة القومية، وتُعرّف بأنها: «دولة مؤسسة على معيار وحدة الثقافة، ووحدة التاريخ، ووحدة المصير، بغض النظر عن أي اختلافات سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية قد توجد بين أعضاء هذه الدولة القومية»[٧٧].

وقد أضاف كريستوفر بيرسون (Christopher Pierson) سبع خصائص أخرى للدولة الحديثة، معظمها معتمد على كتابات

---

(٧٥) Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 3 and 23.

(٧٦) Gianfranco Poggi, *The State: Its Nature, Development, and Prospects* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990), p. 26.

(٧٧) Newton and Van Deth, *Foundations of Comparative Politics*, p. 23.

ماكس فيبر، وذلك لتمييزها عما سبقها من أنماط الدول التقليدية أو ما قبل الحديثة، هذه الخصائص تشمل:

١ ـ احتكارها لاستخدام القهر/العنف الشرعي داخل حدودها، فوفقاً لماكس فيبر تُعرّف الدولة بأنها مجتمع إنساني يستطيع أن يحتكر الاستخدام الشرعي للعنف المادي داخل إقليم ما.

٢ ـ الحدود، فالدولة الحديثة صارت وحدات جيوبوليتيكية تشغل حدوداً ثابتة ومحددة بدقة، وهو ما لم يكن موجوداً في الأنماط السابقة لها من الدول، مثل: الإمبراطوريات.

٣ ـ السيادة، بمعنى أن الدولة الحديثة تمثل السلطة الأعلى والنهائية في الإقليم الذي تحكمه، ولا تعترف بأي سيادة أخرى أسمى.

٤ ـ الدستورية وحكم القانون، فالدولة الحديثة تمتاز بوجود قوانين منظمة لـ «قواعد اللعبة» أو لنظام الحكم وصياغة القوانين داخل نطاقها الجغرافي، بعكس نمط حكم الأشخاص (Rule of Men) الذي كان سائداً في الأنماط السابقة من المجتمعات السياسية.

٥ ـ الشرعية (Legitimacy): وتعني أنه في الظروف العادية تتمتع قرارات وقوانين الدولة بقبول شعبي، يعتمد على شرعية قانونية، وهذا بعكس أنماط الشرعية الأخرى التي تحدّث عنها ماكس فيبر مثل الشرعية التقليدية، أو الكاريزمية التي كانت سائدة في الأنماط السابقة.

٦ ـ المواطنة، فعلى الرغم من أنّ هذا المفهوم قديم يعود

إلى الدول ـ المدن الإغريقية، إلا أنه تراجع في ظلّ المجتمعات السياسية التي تلتها، ليعود مرة أخرى مع الثورة الفرنسية ويكتسب معنى جديداً يرتبط بالحق في المشاركة العامة، والحقوق والواجبات المتساوية، وانتقال تمثّل السيادة في الملك إلى تمثّلها في المواطنين.

٧ ـ الجهاز البيروقراطي المتطور، فعلى الرغم من وجود الهيكل الإداري في مختلف التنظيمات السياسية السابقة للدولة الحديثة، إلا أنّ فيبر أشار إلى تطور البيروقراطية في الدولة الحديثة ووضع لها سمات مثالية تتضمن: أن لها تنظيماً هرمياً، أنها تسير وفق خطوط عامة رسمتها السلطة، التخصص بمعنى أن كل فرع منها يلتزم منطقة محدّدة من النشاط، أن الإجراءات المتخذة تكون على أساس قواعد مكتوبة، وأن القواعد يتمّ تنفيذها من قبل المسؤولين بشكل محايد، وأن التقدم الوظيفي يعتمد على المؤهلات الفنية[٧٨].

وعلى الرغم من هذا السرد التفصيلي لخصائص الدولة الحديثة، إلا أنه ما زال متعذراً وضع تعريف شامل ومتفق عليه للدولة الحديثة، فقد ميّز روجر أوين (Roger Owen) بين تعريفين للدولة الحديثة، الدولة باعتبارها كياناً سياسياً سيادياً (أي لها حدودها الواضحة والعلم الخاص بها وتتمتع باعتراف دولي ومقعد في الأمم المتحدة)، وبين تعريف الدولة باعتبارها منظومة من المؤسسات والممارسات التي تجسد السلطات الإدارية والقضائية والتشريعية والقهرية وتدمجها. وقد أشار أوين إلى أن

(٧٨) Pierson, *The Modern State*, pp. 6-23.

التعريف الأول للدولة واضح تماماً ومن اليسير تطبيقه حتى خارج السياق الأوروبي، بينما تكمن الإشكالية في التعريف الثاني إذ لا يوجد إجماع حول ماهيته[٧٩]. وفي هذا الصدد يشير وائل حلاق إلى أبعاد جد متباينة للدولة الحديثة: البيروقراطية الفيبرية (نسبة إلى ماكس فيبر)، القانونية الكيلسنية (نسبة إلى هانز كيلسن (Hans Kelsen))، السياسية الشميتية (نسبة إلى كارل شميت (Carl Schmitt))، الاقتصادية الماركسية، الهيمنة الغرامشية (نسبة إلى أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci))، الثقافية الفوكوية (نسبة إلى ميشيل فوكو (Michel Foucault)). وعلى الرغم من ذلك كله، فإن هذه الأبعاد المذكورة كافة ليست بالضرورة دقيقة أو محل قبول[٨٠].

رابعاً: ظهور الدولة الحديثة في الخبرة الإسلامية

حقيقة لا يمكن تحديد تاريخ ظهور الدولة الحديثة بدقة في الخبرة الإسلامية، إلا أنها تبدو عملية ممتدة منذ عهد الإصلاحات العثمانية المعروفة بالتنظيمات ما بين عامي ١٨٣٩ - ١٨٦٧، هذه الإصلاحات كانت نتيجة سلسلة من الهزائم العسكرية التي عكست تفوقاً أوروبياً واضحاً، وقد اشتملت هذه التنظيمات على عدة مستحدثات سياسية وتشريعية (كتابة دستور، إنشاء برلمان، تحديث النظام القضائي... إلخ)، هذه التطورات

---

(٧٩) Roger Owen, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, 3rd ed. (London; New York: Routledge, 2004), p. 1.

(٨٠) Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, p. 20.

وضعت بشكل ملحوظ الأسس لنشأة الدولة الحديثة في المنطقة[٨١].

على الرغم من ذلك، يشير بعض الباحثين إلى تواريخ أقدم لوضع أسس الدولة الحديثة في العالم الإسلامي، وهو تاريخ الحملة الفرنسية على مصر والشام، وحقبة محمد علي في النصف الأول من القرن التاسع عشر[٨٢]. لكن، على كل حال، فإن انهيار الدولة العثمانية، التي هيمنت على أغلبية الدول الإسلامية لمدة تقارب الأربعة قرون وذلك في أعقاب الحرب العالمية الأولى واستبدال استعمار الدول الأوروبية بها، كان بلا شك هو لحظة الميلاد الأكيدة لنظام الدولة الحديثة في التجربة الإسلامية[٨٣].

هذا الميلاد غير الطبيعي للدولة الحديثة في العالم الإسلامي قد أثر بشدة في استقرارها وفاعليتها، فقد كانت عملية استيراد متعسف للنموذج الأوروبي في مجتمعات غير متماسكة أو ملائمة هيكلياً[٨٤]، ولأن الحداثة السياسية محاولة لحل مشكلات غربية خاصة (الإقطاع، الصراعات السياسية والدينية، تحلّل الروابط التقليدية، . . . إلخ) فإنه عندما تمّ غرسها عسفاً في مناطق أخرى من العالم، أخضعت هذه المناطق لمنطقها، وارتبطت فاعليتها بالتعامل مع المشكلات ذاتها وبالأولوية ذاتها[٨٥].

---

(٨١) Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, p. 60.

(٨٢) زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، ص١٣٨.

(٨٣) Kjetil Selvik and Stig Stenslie, *Stability and Change in the Modern Middle East* (London; New York: I. B. Tauris, 2011), p. 21.

(٨٤) Roy, *The Failure of Political Islam*, p. 16.

(٨٥) برتراند بادي، الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام، ترجمة نخلة فريفر (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص٢٨٩ ـ ٢٩٠.

هذا المعنى هو ما أشار إليه برهان غليون في كتابه **نقد السياسة**، حيث قال: «لقد دخلت الدولة الحديثة في الحياة السياسية العربية كثمرة جاهزة، مقطوعة عن الخبرة التاريخية الطويلة التي أنشأتها، وفاقدة للنظم القيمية والفكرية والأخلاقية التي تعطي المجتمع القدرة على التعامل الصحيح معها. . . . وهذا هو الذي يفسر لماذا تحولت الدولة الحديثة في الواقع العربي إلى فكرة هشة الجذور والمرتكزات، وقليلة العمق في الشعور أو في الضمير الفردي والجمعي، مفتقرة في ذاتها إلى الروح المحركة، وفاقدة للغايات الحافزة، وعاجزة عن الإنجاز»[(٨٦)].

ومع ذلك، فإنه يبدو أن الزعم الغربي بحتمية الدولة الحديثة وفاعليتها قد لقي قبولاً في المجتمعات الحديثة، بل وبين الإسلاميين كذلك، الذين كرسوا جهودهم للإجابة عن سؤال: كيف يمكن أسلمة الدولة الحديثة؟[(٨٧)]. لكن من جهة أخرى، يرى بعض الباحثين أن الدولة الحديثة قد حملت تحدّيات جدّية للمفهوم التقليدي للحكم الإسلامي. وائل حلاق ناقش في كتابه **الدولة المستحيلة** التناقضات والتباينات بين الكيانيْن، فهو يرفض افتراض الإسلاميين أن الدولة الحديثة هي أداة محايدة يمكن أن تستخدم لتأدية بعض الوظائف وفقاً لخيارات قيادتها وانحيازاتهم

---

(٨٦) برهان غليون، نقد السياسة: **الدولة والدين**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص٥٦٠ ـ ٥٦١.

(٨٧) Sherman A. Jackson, "Islamic Reform between Islamic Law and the Nation-state," in: Esposito and Shahin, eds., *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, p. 43.

الأيديولوجية، بالمقابل، هو يؤمن أن الدولة الحديثة لديها قيمها وفلسفتها العليا، والتي تنتج أثرها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والنفسي[(٨٨)].

وكما ذُكر آنفاً، فإنّ الخاصية الأساسية المميزة للدولة الإسلامية هو التزامها بتطبيق الشريعة، وقد وصف حلاق الشريعة الإسلامية باعتبارها نظاماً أخلاقياً يرمي إلى تأسيس حياة نموذجية، وباعتبارها برادايم أو نطاقاً مركزياً تخضع له النطاقات الاجتماعية الملحقة كافة (السياسة والاقتصاد والتعليم. . . إلخ) وتتحاكم إليه[(٨٩)]. ولهذا فإن الدولة الإسلامية لها دور تربوي خالص: بناء إنسان فاضل[(٩٠)].

وعلى النقيض، فإن الواجب الأخلاقي في الدولة الحديثة يُنحَّى لمرتبة ثانوية، لأنها تشكلت وفق بارادايم فلسفة التنوير، البارادايم الذي يستهدف التقدم الاقتصادي والتقني، ويؤكد المنهجية العلمية والرشادة، ولذلك فإنه إذا كانت الدولة الإسلامية تسترشد ببارادايم أخلاقي متجاوز فإن الدولة الحديثة موجهة بالبارادايم الوضعي العلماني، وإذا كانت مهمة الدولة الإسلامية هي تنشئة الفرد المسلم الأخلاقي فإن مهمة الدولة الحديثة هي إنتاج المواطن المنتج والمنضبط[(٩١)].

وجه آخر لعدم المواءمة بين الدولة الحديثة والحكم

---

(٨٨) Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*, pp. 155-156.

(٨٩) المصدر نفسه.

(٩٠) Roy, *The Failure of Political Islam*, p. 63.

(٩١) Hallaq, Ibid., pp. 5-12 and 155-160.

الإسلامي وفقاً لوائل حلاق، وهو التعارض بين مفهوميهما للسيادة، ففي الحكم الإسلامي لا يُسمح بسيادة غير سيادة الله؛ حيث تخضع لمشيئته، وتمتثل لأوامره ونواهيه، أما الدولة الحديثة، فهي كيان ذو سيادة لا يتقيد بأي سيادة أعلى أو متجاوزة، فسيادتها تعبّر عن تفاعل داخلي للتشكل الذاتي؛ إذ إن الدولة تتشكل بالسيادة وتشكّلها في آن واحد[٩٢].

شيرمان إيه. جاكسون (Sherman A. Jackson) يلقي الضوء على وجه آخر لعدم الملاءمة المتأصلة بين الدولة الحديثة والحكم الإسلامي وهو النظام القانوني. فإحدى خصائص الدولة الحديثة هي ما سماها جاكسون الواحدية أو المركزية القانونية والتي تعني أن القوانين كافة يجب أن تصدر حصرياً برعاية الدولة، وأن تكون موحدة وأن تطبق على مواطنيها كافة بالتساوي، وأن يكون لها الأولوية والهيمنة على الأنماط التنظيمية الأخرى كافة، ولهذا فإن المواطنين في الدولة الحديثة يضطرون إلى التضحية بجوانب عديدة من التزاماتهم الخاصة ونماذجهم التنظيمية التي يجلّونها، كَثَمنٍ حتمي للمواطنة. أما الحكم الإسلامي، فعلى النقيض من هذه الواحدية القانونية غير المرنة، يمتاز بالتعددية القانونية؛ إذ تطبق الشريعة عادة بشكل متباين على المسلمين وغير المسلمين في المجتمع نفسه، فالفقهاء المسلمون لم يجدوا حرجاً في السماح لغير المسلمين أن يلتزموا بأحكامهم الدينية، بل وفي إعفائهم أيضاً من عدد من أحكام الشريعة الإسلامية، مثل: تطبيق بعض الحدود

(٩٢) المصدر نفسه، ص١٥٧ ـ ١٥٨.

والتعزيرات، أو بعض الاستثناءات - التي قد تبدو تمييزاً في المزاج المعاصر - مثل الإعفاء من الخدمة العسكرية. لم تُعَدّ هذه التعددية القانونية منافية لأي من السلطة الدينية أو سيادة الدولة في الدولة الإسلامية ما قبل الحديثة. ويعتبر جاكسون أن هذا التناقض بين واحدية النظام القانوني في الدولة الحديثة وتعدديته في الدولة الإسلامية هو السبب الذي يجعل محاولات تقنين الشريعة الإسلامية على هيئة قوانين وضعية أمراً يتعذّر تحقيقه[٩٣].

يعدّ التعارض بين مفهوم المواطنة كهوية مدنية في الدولة الحديثة والأمة كهوية جماعية دينية - سياسية في الدولة الإسلامية وجهاً آخر من أوجه التناقض بين الكيانين. فيعد مفهوم القومية الغربي غريباً عن الإسلام وعالميته بل ومنافياً أيضاً - كما يزعم البعض - لهما، ولذلك تعدّ الأيديولوجيا القومية عند بعض الإسلاميين صورة من صور الجاهلية[٩٤]. ويمكن إيجاز التحدي - المعتقدي والعملي - الذي تمثله قومية الدولة الحديثة لمفهوم الحكم الإسلامي في أمرين:

الأول: أن الحكم الإسلامي - وفقاً لآراء بعض الفقهاء والعلماء - يجب أن تمتد ولاية الخليفة فيه على كامل دار الإسلام[٩٥]، وهو الشرط الذي يبدو غير مستطاع في نظام الدول القومية الحديثة.

(٩٣) Jackson, "Islamic Reform between Islamic Law and the Nation-state," pp. 43-45.

(٩٤) Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), p. 342.

(٩٥) السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص٢٣٨.

الثاني: تعذّر التوفيق بين حقوق المواطنة في الدولة الحديثة، وأولوية حقوق الأخوة الدينية في الأمة المسلمة؛ إذ تعد الدولة الحديثة المستودع الحصري لولاء مواطنيها[٩٦].

وتعتبر العولمة ـ كناقلة للأيديولوجيا الليبرالية الديمقراطية والرأسمالية ـ عاملاً إضافياً يعقّد من مشروع أسلمة الدولة الحديثة وفقاً لإسماعيل الشطي؛ إذ تربط العولمة الدول القطرية بنظم اقتصادية ومالية ومعرفية وتواصلية ومعلوماتية محدّدة تحدّ بشكل ملحوظ من سيادة هذه الدول بغض النظر عن الأيديولوجيا التي تتبناها، ولذلك يتساءل الشطي عن كيفية إقامة نظام اقتصادي وفق المبادئ الإسلامية في ظلّ هيمنة المؤسسات الاقتصادية الدولية، أو كيف نعزز من القيم الإسلامية التقليدية في مجتمعات عصفت بها تغيّرات حداثية عاتية: التحضر (Urbanization)، الفردانية، هيمنة التعليم الغربي، الثقافة الاستهلاكية، . . . إلخ[٩٧].

كل هذه التناقضات التي ذكرت آنفاً تفسّر سبب تنوُّع الأيديولوجيات الإسلاموية السياسية وتعارضها، وسبب عدم وجود نظرية أو نموذج واحد للدولة الإسلامية الحديثة محل اتفاق، ولماذا تُتهم المحاولات المعاصرة كافة لأسلمة الدولة الحديثة بأنّها غير كاملة ومشوّهة على كلا المستويين: النظرية والتطبيق.

---

(٩٦) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, p. 32.

(٩٧) الشطي، **الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة**، ص٦١ ـ ٩٦.

الفصل الثاني

ميلاد الأيديولوجيا الإسلامية (الإسلاموية)

في هذا الفصل من الدراسة سيعالَج موضوع الأيديولوجيات الإسلاموية المعاصرة - وبالأخص الوهابية والإخوانية - وذلك بإلقاء الضوء على السياقين التاريخي والسياسي اللذيْن شكّلا هذه الأيديولوجيات وأديا إلى الاختلافات بينها، لكن من المهم أولاً أن نبدأ بمناقشة مصطلح الإسلاموية (Islamism) ذاته، ما الذي يعنيه؟ وما الذي يفسر ظهوره؟ وما الفرضيات المتباينة والمجموعات المختلفة التي تنضوي تحت هذا المصطلح؟

أولاً: الإسلاموية: ماذا؟ ولماذا؟ ومن؟

تعدّ ظاهرة أدلجة الأديان من أبرز الظواهر السياسية في الحقبة المعاصرة ومن أكثرها حيرة ومفاجأة كذلك[1]؛ إذ إن هناك قدراً كبيراً من التداخل بين الدين والأيديولوجيا كنسقين معرفييْن، فكلاهما يتشارك في الخصائص نفسها ويؤدّي الأدوار الاجتماعية نفسها (الشرعنة - تحريك الموارد - توجيه السلوك الاجتماعي). علاوة على ذلك، فإن التداخل المفاهيمي يزداد

(1) Manfred B. Steger, "Religion and Ideology in the Global Age: Analyzing al Qaeda's Islamist Globalism," *New Political Science*, vol. 31, no. 4 (2009), p. 529.

نتيجة التحوّل المتبادل بين الظاهرتين؛ إذ إن بعض الأديان تحولت أفكارها ومبادئها السياسية إلى أيديولوجيات، وبالمقابل بعض الأيديولوجيات السياسية تحولت إلى ما يعرف بأشباه الأديان أو الأديان الكاذبة (على الأخص الأيديولوجيات الشمولية كالفاشية والماركسية)[٢].

وتطور الدين إلى أيديولوجيا سياسية ينشأ عادة على يد مجموعة من الناشطين السياسيين ذوي المرجعية الدينية الذين يستخدمون الحجج الدينية للتأصيل لآرائهم السياسية ولتطبيق فرضياتهم الأخلاقية حول قضايا، مثل: العدل والمساواة وغيرهما بشأن بعض القرارات السياسية والسياسات (خصوصاً التي تثير الجدل)[٣]. ويعرّف حسن رشيق الأيديولوجيات السياسية الدينية أنها منظومة من الأفكار التي تستند إلى أدوات دينية وتستصحب نشاطاً وممارسات سياسية بشكل منتظم ومستديم. ولذا فإن الأيديولوجيات الدينية أقل ميلاً إلى مناقشة القضايا العقائدية والغيبية، وبالمقابل تميل أكثر إلى الاهتمام بالموضوعات الاجتماعية والسياسية[٤].

وهكذا يمكن تعريف الإسلاموية بأنها «الإسلام كأيديولوجيا سياسية بدلاً من كونه عقيدة دينية»[٥]، أو «تقديم الإسلام

---

(٢) Hassan Rachik, "How Religion Turns into Ideology," *Journal of North African Studies*, vol. 14, nos. 3-4 (2009), pp. 347-348.

(٣) Rhys H. Williams, "Religion as Political Resource: Culture or Ideology?," *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 35, no. 4 (1996), pp. 375-376.

(٤) Rachik, Ibid., pp. 347 and 357.

(٥) Mohammed Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* (Singapore: NUS Press, 2008), p. 2.

كمبادئ أساسية ودستور للحكم»[٦]، أو «الميل لرؤية الإسلام ليس كدين بالمعنى الضيق للإيمان العقائدي والعبادات الفردية بل كنظام شامل للحياة وموجّه للسلوك السياسي والاقتصادي والاجتماعي»[٧].

ويمكن كذلك تعريف الإسلاموية ـ كحركة اجتماعية ـ بأنها نشاط سياسي يستلهم الدين الإسلامي، أو النشاط السياسي والحشد الشعبي باسم الإسلام[٨]. أو حركة فكرية وسياسية معاصرة تسعى إلى جعل المجتمع والسياسة يتوافقان مع الإسلام، ويعرّفه ممتاز آر تركونه (Mümtaz'er Türköne) أنه: «السعي لجعل الإسلام حاكماً على كافة مجالات الحياة من الإيمان والفكر إلى السياسة والإدارة والقانون، والبحث عن حل لمشكلة تخلف الدول الإسلامية مقارنة بالغرب عن طريق الوحدة والتضامن بين المسلمين»[٩].

ومن مجمل التعريفات السابقة يمكن الوقوف على ثلاث صفات مميزة للإسلاموية: أنها ظاهرة معاصرة، وأنها حركة فكرية وسياسية معاً، وأن الفرضية الأساسية لها هي الطبيعة الشاملة للإسلام، ووفقاً لعدد من الباحثين فإن هذا المعتقد

---

(٦) Shahram Akbarzadeh and Abdullah Saeed, "Islam and Politics," in: Shahram Akbarzadeh and Abdullah Saeed, eds., *Islam and Political Legitimacy* (London; New York: Routledge Curzon, 2003), p. 2.

(٧) William E. Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 19, no. 3 (August 1987), p. 308.

(٨) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, p. 6.

(٩) Yasin Aktay, "The "Ends" of Islamism: Rethinking the Meaning of Islam and the Political," *Insight Turkey*, vol. 15, no. 1 (2013), p. 114.

الخاص بالطبيعة الشاملة للإسلام هو ما يدفع الغالبية العظمى من الإسلاميين إلى المطالبة بإقامة الدولة الإسلامية[١٠].

وقد حاولت عدة فرضيات ثقافية وسياسية واجتماعية تفسير نشوء الأيديولوجيا الإسلاموية، سنكتفي منها في هذا الفصل بثلاثة تفسيرات: الطبيعة السياسية للإسلام، استجابة إلى تهديد الوجود المتمثل في الاستعمار، وتأثير الحداثة.

بخصوص النظرية الأولى، فإنها تشير إلى عامل ثقافي وهي الطبيعة السياسية للإسلام، فالإسلام يوصف دوماً بأنه دين سياسي بامتياز[١١]، فقد ولد كمجتمع ديني وسياسي في الوقت ذاته[١٢]، وذلك لأن النبي (ﷺ) وخلفاءه الراشدين كانوا السلطة السياسية والدينية الأعلى في مجتمعاتهم[١٣]، علاوة على ذلك فإن عدم الفصل بين المجالات الدينية والقانونية والسياسية تدعمه أحكام الشريعة الإسلامية ذاتها[١٤]؛ لذا فقد بنى الإسلاميون على هذه الأسس التاريخية والمعرفية خلال سعيهم لإعادة الدمج بين السياسي والديني في العصر الحديث، بغض النظر عن أي متغيرات اجتماعية أو سياسية حدثت منذ عهد النبوة وحتى الآن[١٥].

---

(١٠) Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," p. 308, and Kjetil Selvik and Stig Stenslie, *Stability and Change in the Modern Middle East* (London; New York: I. B. Tauris, 2011), p. 128.

(١١) Crawford Young, *The Politics of Cultural Pluralism* (Madison: University of Wisconsin Press, 1976), p. 54.

(١٢) Olivier Roy, *The Failure of Political Islam, translated by Carol Volk* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), p. 12.

(١٣) Selvik and Stenslie, *Stability and Change in the Modern Middle East*, p. 130.

(١٤) Roy, Ibid., p. 13.

(١٥) Selvik and Stenslie, Ibid., p. 130.

وعلى جانب آخر يرفض بعض الأكاديميين كلا الزعمَيْن المتعلقَيْن بعدم الفصل بين الديني والسياسي في الخبرة الإسلامية وخصوصية الطبيعة السياسية للدين الإسلامي، محمد أيوب ـ على سبيل المثال ـ يرى أن الفصل الواقعي بين المجالين الديني والسياسي ومن ثَم هيمنة السياسي على الديني في الخبرة الإسلامية بدأ منذ نهاية الحقبة الراشدة، واستمر خلال حكم الدول السنية الرئيسة الثلاث: الأموية والعباسية والعثمانية[١٦]. ووفقاً لشهرام أكبر زاده (Shahram Akbarzadeh) وعبد الله سعيد الفصل بين الديني والسياسي أو الدين والدولة بدأ لاحقاً وذلك بعد ظهور حكم السلاطين في العصر العباسي في القرن العاشر الميلادي، على الرغم من أن الفصل لم يكن تاماً، فقد ظلّت العلاقة بين السلاطين والعلماء علاقة اعتماد متبادل[١٧].

وعلى جانب آخر، فالتداخل بين الدين والسياسية ليس خاصاً بحالة الدين الإسلامي فقط، درس مانفريد بروكر ومرجام كنكلر (Manfred Brocker and Mirjam Künkler) ظاهرة الأحزاب الدينية التي بدأت في آخر القرن التاسع عشر وأول القرن العشرين، وقد عرّفا الأحزاب الدينية أنها تلك الأحزاب التي تتبنّى أيديولوجيا ترتكز على الدين وتحرك الدعم على أساس الهوية الدينية للمواطنين مستخدمة المؤسسات والشبكات الدينية السابقة لها. هذه الظاهرة السياسية ارتبطت بمختلف الأديان، مثل: الأحزاب المسيحية الديمقراطية التي نشأت في أوروبا كرد

(١٦) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, pp. 10-11.

(١٧) Akbarzadeh and Saeed, "Islam and Politics," pp. 3-4 and 20.

فعل للكنيسة على السياسات العلمانية للدول القومية، ولاحقاً ظهرت الأحزاب الدينية من رحم أديان أخرى مثل: الأحزاب الهندوسية القومية في شرق آسيا، والأحزاب اليهودية في إسرائيل والأحزاب الإسلامية في العالم الإسلامي[(١٨)].

وبناء على ذلك، فإن محمد أيوب يرى أن الإسلام لم يكن أكثر تسييساً من الأديان الأخرى، فالدور السياسي الذي أدّته البابوية تاريخياً، والأسس الدينية للصهيونية، والخطاب الديني للأحزاب القومية الهندوسية، والدور الذي أدّته السانغا البوذية (تجمّع الرهبان البوذيين) في تحديد الهوية القومية لسريلانكا، هذه المظاهر كلها تؤكد بطلان الزعم بخصوصية الطبيعة السياسية للإسلام[(١٩)].

النظرية التفسيرية الثانية لنشوء الأيديولوجيا الإسلاموية ترجعها إلى الاستجابة لتهديد الاستعمار. ويرى بسام طيبي أن الإسلام، كأيديولوجيا سياسية، يجب أن يرى من خلال السياق الاستعماري، فالإسلاموية على الرغم من اتهاماتها الحادة للهيمنة الأوروبية لم تكن ممكنة لولا الاستعمار الأوروبي[(٢٠)].

وقد ناقش كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) السياقْين السياسي

---

(١٨) Manfred Brocker and Mirjam Künkler, "Religious Parties: Revisiting the Inclusion-Moderation Hypothesis-Introduction," *Party Politics*, vol. 19, no. 2 (March 2013), pp. 172 and 175.

(١٩) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, p. 14.

(٢٠) Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-technological Age*, translated by by Judith von Sivers (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), p. 39.

والتاريخي لعملية أدلجة الإسلام، فهو يرى أنّ الأفراد في المجتمعات التقليدية يوجَّهون عاطفياً وعقلياً في أحكامهم على الأمور وفي أفعالهم بانحيازات لم تختبر، لكنها لا تتركهم في لحظة اتخاذ القرارات في شكّ أو حيرة، لكن نتيجة للهزيمة العسكرية وصدمة التخلّف التي نتجت من الاستعمار صارت الفرضيات التقليدية التي كانت توجّه الشعوب المسلمة في الماضي غير فعالة، تاركة إياهم في حالة من الحيرة وفقدان الاتّزان. وبهذا فإنّ عدم الملاءمة بين المقولات الدينية التقليدية والسياق الاستعماري الجديد، وانهيار الإجماع حول التقاليد، وتراجع التدين التقليدي كلها كانت عوامل أسهمت في أدلجة الدين[٢١]. وباختصار، فطبقاً لكارل مانهايم (Karl Mannheim)، تحدث أدلجة الدين في سياق يمتاز بالتحلل الاجتماعي والفكري العنيف والسريع للمجتمعات التقليدية المستقرة[٢٢].

طيبي، موافقاً على ما ذكره غيرتز ومانهايم، يؤكد أن الاستعمار وتدميره للبنى الاجتماعية في المجتمعات المسلمة هو المسؤول عن انتشار الأيديولوجيات السياسية في هذه المجتمعات، الإسلاموية منها والعلمانية[٢٣]. ويفسر باول سالم من جانبه ما ذهب إليه طيبي، فهو يرى أن السلطات الاستعمارية غيّرت جذرياً البيئة السياسية من حيث الثقافة السياسية السائدة والمؤسسات والاتجاهات الشعبية، ففيما يخص الأيديولوجيات

---

(٢١) Rachik, "How Religion Turns into Ideology," p. 349.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٢٤٨.

(٢٣) Bassam Tibi, "Islam and Modern European Ideologies," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18, no. 1 (February 1986), p. 20.

العلمانية حفّز الاستعمار ظهور بعض الأيديولوجيات ذات الأصول الغربية مثل الأيديولوجيا الوطنية التحررية والأيديولوجيا الثورية الشعبوية، ومن جانب آخر، أدّت التحوّلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المرتبطة بالاستعمار إلى خلق أزمة هوية لدى الأفراد نتيجة عدم التوافق كما ذكرنا بين الاتجاهات الموروثة والواقع الجديد المغاير، وبالتالي ظهرت الأصولية الإسلاموية كأيديولوجيا سياسية تمنح هوية جديدة لجماهير الأفراد التي تشعر بالاغتراب والذين فقدوا اتجاهاتهم الروحية والاجتماعية. وبهذا الشأن يقتبس سالم مقولة غيرتز: الأيديولوجيا هي رد فعل نمطي على ضغوط نمطية للدور الاجتماعي؛ إذ إنها تقدّم «منفذاً رمزياً» للاضطرابات العاطفية الناتجة من اختلال توازن المجتمعات[٢٤].

النظرية الثالثة التي حاولت تفسير نشأة الأيديولوجيا الإسلاموية ـ والتي تعدّ مرتبطة من حيث السياق بالعامل الثاني ـ هي تأثير الحداثة، فوفقاً لعدد من المؤرخين ارتبط دخول العالم الإسلامي إلى عصر الحداثة بالحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨م[٢٥]، إلا أن العلاقة بين الحداثة والإسلاموية معقدة للغاية، فالإسلاموية ترى عادة أنها ردة فعل محافظة وتمرّد موجّه ضدّ الحداثة، فعلى الرغم من قبول المسلمين التقليديين للوجه التقني والإنجازات المادية للحداثة إلا أنهم رفضوا منهجيتها في التفكير لأنهم رأوا أن النسبية المرتبطة بالحداثة تؤثر سلباً في

(٢٤) Paul Salem, *Bitter Legacy: Ideology and Politics in the Arab World* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994), pp. 10-16 and 136.

(٢٥) Tibi, Ibid., p. 21.

الأخلاقيات والقيم التقليدية للمجتمعات المسلمة[٢٦].

على جانب آخر، فإن الإسلاموية هي ظاهرة حداثية كذلك، وهي ناتج الحداثة بقدر ما هي ردة فعل لها[٢٧]، فحلم الإسلاميين بحكومة دينية شمولية يشي بنزعة حداثية؛ لأن هذه الدولة الإسلامية المتخيّلة تتبنّى نموذج الدولة السلطوية «الليفايثن» والتي تحمل المواطنين على الإسلام الصحيح[٢٨]. ولذلك فإنّ الإسلاميين خلال سعيهم إلى مقاومة الحداثة الغربية وبناء نظرية إسلامية خالصة لنمط حياة جديد قد استعاروا كثيراً من أفكار الحداثة الأوروبية، فهم لم يكتفوا باستعارة التقنيات المادية فقط بل استعاروا عدداً من المؤسسات السياسية والاجتماعية والأفكار والرموز السياسية الغربية، مثل الأحزاب والبرلمان بل وفكرة الجمهورية الإسلامية ذاتها[٢٩].

إضافة إلى ذلك، فإن الإسلاموية لا تعدّ ظاهرة حداثية فحسب بل يمكن اعتبارها عاملاً تحديثياً كذلك، لأنها لم تستفد فقط من التحولات الحداثية التي طرأت على المجتمعات التقليدية بل ساعدت على ترسيخ هذه التحولات أيضاً. فعلى سبيل المثال، يشير كليفورد غيرتز إلى دور انتشار السياسة بمدلولها الحديث في عملية أدلجة الدين، فبفضل ظهور النمط الحديث من النشاط السياسي (المؤسسات السياسية الحديثة،

---

(٢٦) Selvik and Stenslie, *Stability and Change in the Modern Middle East*, p. 131.

(٢٧) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, p. 34.

(٢٨) المصدر نفسه، ص٩.

(٢٩) Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," p. 315.

القيادات والمفكرين السياسيين، المجال العام بشكله الحديث، وسائل الإعلام الجماهيرية...) زادت القدرة على فصم الأعضاء في المجتمعات التقليدية من الروابط الأولية وتجنيدهم لينضموا إلى النظم الحديثة من الأفكار السياسية، ما مكن الأيديولوجيات الدينية من النمو بشكل متزايد[٣٠].

خاصية أخرى من خصائص الحداثة والتي أدّت دوراً مهماً في نشأة الإسلاموية هي انتشار التعليم والطباعة، والتي جعلت الكتب الإسلامية الأم متاحة لقطاعات واسعة في المجتمعات المسلمة، ففي المجتمعات التقليدية كان العلماء المفسرين الحصريين للإسلام، لكن مع الهيمنة الاستعمارية، وُجهت اتهامات إلى المؤسسات الإسلامية التقليدية من قبل العلمانيين والإحيائيين الإسلاميين على حد سواء لأنها تتبنى نمطاً «متكلساً» من الإسلام. وبالتالي فإن كلا العاملين (انتشار التعليم والطباعة، وتراجع الدور الديني للعلماء التقليديين) سمح للأفراد الذين لديهم ميل ديني والذين درسوا في مؤسسات غير دينية ويشتغلون بمهن «مدنية» أن يمارسوا حقهم في تفسير النصوص الدينية على طريقتهم، وهؤلاء «المفكرون» أو «المنظرون» الإسلاميون تمكنوا من منافسة سلطة علماء الدين التقليديين الدينية ونجحوا في أن يكسبوا أنصاراً لأيديولوجياتهم الإسلاموية[٣١].

وبإيجاز، فإن الإسلاموية استفادت من تحديث المجتمعات

---

(٣٠) Rachik, "How Religion Turns into Ideology," pp. 351-352.

(٣١) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, pp. 27-29.

المسلمة (ظهور السياسة بنمطها ومؤسساتها الحديثة، زيادة المعرفة بالقراءة والكتابة، التعليم الحديث، الفردانية وتراجع الولاءات التقليدية، تراجع دور القوى الاجتماعية التقليدية) في التغلب على الهيمنة الدينية للمؤسسات التقليدية، وفي نشر أيديولوجيتها وتعريفها الخاص للدين من خلال تأسيس حركات اجتماعية وأحزاب سياسية وكسب الأعضاء والأنصار لهذه الكيانات. لكن من جانب آخر، نتيجة قيامهم بهذا، ساعدت الإسلاموية على ترسيخ قيم الحداثة ومنهجيتها في التفكير، وهي الأمور التي تعتبرها منحرفة ومخربة لأخلاقيات المجتمعات المسلمة وتماسكها.

لكن من المهم ملاحظة أنه لا يمكن تعميم الديناميكيات والخصائص سالفة الذكر المتعلقة بنشأة الإسلاموية على الجماعات الإسلاموية كافة؛ حيث إن هذا المصطلح تنضوي تحت لافتته حركات وأيديولوجيات شتى، فعلى الرغم من التشابه في الخطاب وفي الأهداف، فإن الحديث عن طبيعة أحادية للأيديولوجيا الإسلاموية هو خرافة وفقاً لمحمد أيوب، فهو يرى أن التجلي السياسي والاقتصادي والثقافي للإسلام - مثل ممارسة الإسلام ذاته - إلى حدّ كبير يرتبط بالسياق وينتج من التداخل بين المعتقدات الدينية والثقافات المحلية[٣٢].

وقد صممت عدة تصنيفات لتمييز المجموعات والأيديولوجيات المتباينة المكونة للظاهرة الإسلاموية، ويعتبر التصنيف الأكثر شيوعاً للحركات والأيديولوجيات الإسلاموية هو

(٣٢) المصدر نفسه، ص١٥.

تصنيف المعتدلة/المتطرفة. وهو التصنيف الذي يعتمد على عدة معايير عامة، مثل: أن الإسلامويين المعتدلين يقبلون العمل من خلال النظم السياسية القائمة، بينما لا يعترف المتطرفون بشرعية هذه الأنظمة ومن ثَم يرفضون العمل من خلالها. وتؤمن المجموعات الإسلاموية المعتدلة، أيضاً، بالتغيير المتدرج وتتبنى استراتيجية سلمية من خلال المشاركة في العملية السياسية الرسمية وإحداث ما يمكن من الإصلاحات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أما الراديكاليون، فعلى النقيض، يسعون إلى الإطاحة بالنظم القائمة لإحداث تغييرات فورية وجذرية في المجتمع، على الأغلب باستخدام وسائل عنيفة[٣٣].

تصنيف آخر مهم للإسلاموية يستند إلى التطور التاريخي لهذه الظاهرة والخصائص المميزة للحركات الإسلاموية في الأطوار التاريخية المتعاقبة، مع ذلك، فإن هذا التصنيف يثير إشكالية مهمة وهي: متى بالضبط ظهرت الأيديولوجيا الإسلاموية؟ يعطي الباحثون الأكاديميون ثلاث إجابات مختلفة عن هذا السؤال؛ فطبقاً لغيرتز وطيبي، إن السلفية كانت أول هذه الأيديولوجيات الإسلاموية المعاصرة التي مثلت بديلاً لرؤية الدين التقليدية في القرن الثامن عشر[٣٤]. ومن جانب آخر، يرى ممتاز آرتركونه أنه يبدو أن هناك إجماعاً على أن جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧) هو المؤسس الحقيقي

(٣٣) Jillian Schwedler, "Religion and Politics," in: Michele Penner Angrist, ed., *Politics and Society in the Contemporary Middle East* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2010), pp. 111-112.

(٣٤) Rachik, "How Religion Turns into Ideology," p. 349, and Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-technological Age*, p. 90.

للإسلاموية[٣٥]. الإجابة الثالثة، وفقاً لأوليفييه روا (Olivier Roy)، هو أن الظاهرة الإسلاموية بدأت تقريباً في أربعينيات القرن العشرين، ويمكن تلمسها في جماعة الإخوان المسلمين في مصر والتي تأسست عام ١٩٢٨، والجماعة الإسلامية في باكستان والتي تأسست في عام ١٩٤١[٣٦].

بسام طيبي، وفق هذا التصنيف، قسّم الأيديولوجيا الإسلاموية المعاصرة إلى نمطين: **نمط تراثي** ينادي بالعودة إلى الإسلام «الأصيل» كما كان سائداً في عهد النبوة، **ونمط حداثي** ينادي بالأممية الإسلامية ويحاول تفعيل الإسلام كأيديولوجيا محركة، ويذهب طيبي إلى أن الحركة الوهابية تنتمي إلى النمط الأول بينما ينتمي الأفغاني إلى النمط الثاني[٣٧].

تصنيف أوليفييه روا للحركات الإسلامية يعتمد تقريباً على المعيار نفسه (التقليدي/الحداثي)، فالصنف الأول «الأصوليون» هي الجماعة الإسلامية الأقدم والتي ظهرت في القرن الثامن عشر، ويمكن تقسيمها إلى مجموعتين فرعيتين: مجموعة التقليديين وتتكون من الفقهاء والعلماء الذين يتبعون النصوص الدينية التأسيسية حرفياً، ويفضلون التقليد ويرفضون الاجتهادات و«البدع» الحديثة، ورؤيتهم للشريعة بالأساس رؤية قانونية وفتاوى شرعية، أما المجموعة الفرعية الثانية فهم الأصوليون

---

(٣٥) Mümtaz'er Türk-16ne, "The Birth and Death of Islamism," *Insight Turkey*, vol. 14, no. 4 (2012), p. 94.

(٣٦) Roy, *The Failure of Political Islam*, pp. 3 and 35.

(٣٧) Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-technological Age*, p. 90.

الإصلاحيون، والذين ينتقدون التقاليد والتدين الشعبي (تدين الأولياء والأساطير)، ويرمون إلى العودة إلى النصوص الشرعية باجتهادهم الخاص. روا صنّف الحركة الوهابية مع الأفغاني وتلميذه محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) في هذه المجموعة الفرعية[٣٨].

المجموعة الثانية من الإحيائيين الإسلاميين، وفقاً لروا، تضمّ الإسلامويين، والتي ظهرت في أربعينيات القرن العشرين، واشتملت على حركتين إسلاميتين: الإخوان المسلمون والجماعة الإسلامية، وقد نشأت كلتا الجماعتين بشكل مستقل، لكن التناظر بين منهجياتهما كان مذهلاً، ثم امتدت الروابط الفكرية بين الحركتين سريعاً[٣٩]. وهؤلاء الإسلامويون يتشاركون مع الأصوليين الإصلاحيين في خصائص عديدة: دعوتهم إلى العودة إلى الإسلام «الأصيل» وتطبيق الشريعة والاجتهاد، ورفضهم نمط الإسلام «المتكلس» الذي يتبنّاه العلماء التقليديون، لكنهم يختلفون عنهم في مبدئهم الأساس، وهو أن الإسلام شامل يؤلف نظاماً فكرياً، وكذلك يؤمن الإسلامويون بضرورة أسلمة المجتمع أولاً من خلال أنشطتهم الاجتماعية والسياسية قبل العمل على تطبيق الشريعة، لذا يرى روا أن الإسلامويين لا يصرون على التطبيق الفوري للشريعة مقارنة بالأصوليين[٤٠].

---

(٣٨) Roy, Ibid., pp. 30-31.

(٣٩) المصدر نفسه، ص٣٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص٣٦ ـ ٣٨.

إلا أن ويليام شيبارد (William Shepard) في تصنيفه يضع سيد قطب والمودودي اللذين ينتميان إلى حركتي الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية على الترتيب ضمن فئة جديدة وهي الراديكاليون الإسلامويون وليس الإسلامويين السياسيين. وطبقاً لشيبارد، فإن الراديكاليين الإسلامويين يتشاركون مع الإسلامويين في رؤيتهم لشمولية الإسلام، لكنهم يصرون أكثر على تمايز وتفرد الأيديولوجيا الإسلاموية، ويرفضون أي نوع من التقدير أو التلاقح بين الأيديولوجيا الإسلاموية والغربية، كما أنهم يؤكدون ضرورة التطبيق الفوري للشريعة ولكنهم يوسّعون مجالها لتشتمل ليس فقط على المجال السياسي، بل والمجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كذلك[41].

ومن مجمل الأدبيات التي تمت مراجعتها، يمكن إيجاز التطور التاريخي لمختلف أنماط الأيديولوجيا الإسلاموية في الشكل الرقم (٢ ـ ١) التوضيحي:

الشكل الرقم (٢ ـ ١)
تصنيف الأيديولوجيا الإسلاموية وفقاً لتطورها التاريخي

التقليديون ← الإصلاحيون السلفيون ← الإصلاحيون التحديثيون ← الإسلامويون السياسيون ← الإسلامويون الراديكاليون

وبشيء من التعميم يمكن إيجاز الاختلافات الأيديولوجية بين مختلف هذه الأنماط في الجدول الرقم (٢ ـ ١) الآتي:

---

(٤١) Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," pp. 314-315.

الجدول الرقم (٢ ـ ١)
الاختلافات الأيديولوجية بين الأنماط المتباينة للإسلاموية

	التقليديون	الإصلاحيون السلفيون	الإصلاحيون التحديثيون	الإسلامويون السياسيون	الإسلامويون الراديكاليون
نمط الأيديولوجيا الإسلاموية	أيديولوجيا محافظة.	أيديولوجيا سلفية.	أيديولوجيا تقدمية ـ أممية إسلامية.	أيديولوجيا إسلاموية مسيَّسة.	أيديولوجيا مثالية راديكالية.
متى ظهر هذا النمط؟	النمط المهيمن في المجتمعات المسلمة ما قبل الحديثة.	نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر.	النصف الثاني من القرن التاسع عشر.	عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين.	من أربعينيات إلى ستينيات القرن العشرين.
التحدي الأساس الذي استجابت له هذه الأيديولوجيا	الأيديولوجيات الإسلاموية الأكثر حداثة.	الممارسات الإسلامية الخاطئة (البدع والأخطاء العقائدية) والفرق الإسلامية «الضالة» (الصوفية، الشيعة).	الاستعمار ـ ضعف الدولة العثمانية.	الاستعمار ـ التغريب ـ سقوط الخلافة الإسلامية.	التغريب ـ نظم ما بعد الاستقلال العلمانية في الدول المسلمة.
المثال الأبرز لهذه الأيديولوجيا	المؤسسات الدينية التقليدية وعلماء الدين البيروقراطيين (الأزهر ـ القرويين ـ الزيتونة).	الحركة الوهابية في الجزيرة العربية ـ الحركة السنوسية في ليبيا.	جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده.	جماعة الإخوان المسلمين (حسن البنا).	أبو الأعلى المودودي (الجماعة الإسلامية) ـ سيد قطب (الإخوان المسلمون).

	التقليديون	الإصلاحيون السلفيون	الإصلاحيون التحديثيون	الإسلامويون السياسيون	الإسلامويون الراديكاليون
مفهوم هذه الأيديولوجيا للشريعة الإسلامية.	- حصر الشريعة في مسائل الفتاوى وأحكام قانونية - الدعوة إلى التطبيق الفوري والنصي للشريعة.	- حصر الشريعة في مسائل الفتاوى وأحكام قانونية - الدعوة إلى التطبيق الفوري والنصي للشريعة.	رؤية أكثر حداثة وأكثر شمولية للشريعة الإسلامية.	- فهم الشريعة بمنهجية شاملة - الدعوة إلى التطبيق المتدرج للشريعة.	- فهم الشريعة بمنهجية شاملة - الدعوة إلى التطبيق الفوري للشريعة في أعقاب الأسلمة الجذرية للمجتمع.
الموقف من الاجتهاد	-	+	+	+	+
درجة التأثر بالحداثة (الأفكار الحديثة - النمط الحديث للنشاط الاجتماعي)	-	-	+	+	+
الموقف المناهض للتغريب	-	-	+	+	++

ثانياً: قصة أيديولوجيتين: الوهابية والإخوان المسلمون

بخلاف الزعم بواحدية الأيديولوجيا الإسلاموية التي تتكون من منظومة أفكار/ معتقدات إلهية خالصة، أبدية، لا تتأثر بالسياق، ناقشنا في الجزء السابق أنماطاً مختلفة من

الأيديولوجيات الإسلاموية، وكل من هذه الأيديولوجيات تتشكل بالأساس نتيجة التفاعل بين ثلاثة عوامل متباينة: النص الديني، السياقين التاريخي والاجتماعي، الميل الأيديولوجي والخبرات الحياتية للمنظرين المؤسسين. بناء على هذا الطرح، سوف يتم استكشاف الأيديولوجيا الوهابية وأيديولوجيا الإخوان المسلمين كمقدمة ضرورية لدراسة نماذج الدولة الإسلامية التي تتبنّاها كل أيديولوجيا. هذا التحليل الأيديولوجي يتضمّن استعراض التحديات الأساسية التي ارتبطت بنشأة هذه الأيديولوجيا ومقارنتها، والخلفية الأكاديمية والميل الأيديولوجي للمنظرين المؤسسين. وفي ضوء هذه العوامل، ستُستعرض الأفكار السياسية ـ الدينية لهاتين الأيديولوجيتين المتنافستين وستقارَن.

١ ـ السياقان التاريخي والاجتماعي

ليست الأيديولوجيات نظماً مغلقة من الأفكار، مجرّدة ومعزولة عن البيئة السياسية والاجتماعية دائمة التغير، إلّا أنّ المعتقدات الجوهرية لكلّ أيديولوجيا تظل إلى حدّ كبير محدّدة بالتحديات التي حفّزت ظهورها والسياق التاريخي الذي ولدت فيه.

بالنسبة إلى الأيديولوجيا الوهابية، لقد كانت نجد في القرن الثامن عشر هي محل الميلاد الذي حدّد معتقدات الوهابية الجوهرية، ومنطقة نجد هي صحراء ممتدة تقع في وسط الجزيرة العربية، وتوصف بأنها أرض قفر، لذا فهي كانت منطقة معزولة تقريباً[٤٢].

(٤٢) Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (London: I. B. Tauris, 2004), p. 7.

اجتماعياً، كانت نجد منقسمة بين البدو الرحل وسكان الحضر، وكلاهما كان ينتظم في وحدات صغيرة مستقلة مثل القبائل والمشيخات، وكانت مجموعات القبائل ترتبط بأواصر قرابة، وكانت لكل قبيلة عشيرة حاكمة، ينتقى منها شيخ القبيلة[٤٣]. إلا أن نجد في العقود الأولى من القرن الثامن عشر كانت في حالة صراع دائمة (هوبزية)؛ حيث كانت القبائل تعيش في حالة تقاتل مستمرة، وتفتقد الحد الأدنى من مشاعر الانتماء الوطني أو العصبية الجامعة[٤٤].

سياسياً، كانت نجد تحتل مكاناً هامشياً في العالم الإسلامي، فمنذ أن ضعفت الخلافة العباسية في القرن العاشر، لم تسع أي من الإمبراطوريات الإسلامية الكبرى أن تحكم هذه المنطقة، حيث إنها لم يكن فيها موارد اقتصادية قيّمة أو تمثل تهديداً استراتيجياً أو أن فتحها سيحقّق مجداً[٤٥].

أما بخصوص التقاليد الدراسية، فإنّ علماء نجد كانوا يدرسون في المراكز العلمية الإسلامية في الحجاز ومصر وسوريا والعراق، وكانوا على الأغلب ينتمون إلى الفقه الحنبلي، وكانت هناك عائلات بعينها تختصّ بالحفاظ على هذه التقاليد العلمية وتوارثها، منهم آل مشرف التي ينتمي إليها

(٤٣) David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London; New York: I. B. Tauris, 2006), pp. 9-10.

(٤٤) Larbi Sadiki, "Saudi Arabia: Re-reading Politics and Religion in the Wake of September 11," in: Akbarzadeh and Saeed, eds., *Islam and Political Legitimacy*, p. 31.

(٤٥) Commins, Ibid., p. 10.

الشيخ محمد بن عبد الوهاب[٤٦]. ومع ذلك فإن المؤرخين الوهابيين يرسمون صورة قاتمة للأوضاع الدينية في نجد في القرن الثامن عشر، فعلى سبيل المثال، حسين بن غنام، يذكر في كتابه **تاريخ نجد** الذي يُعَد أحد الكتب الرسمية لتاريخ الحركة الوهابية، أنه قبل الشيخ ابن عبد الوهاب كان أغلب المسلمين ـ خصوصاً في الجزيرة العربية ـ قد عادوا إلى الشرك والجاهلية، وكنتيجة لانتشار الجهل الديني وانقسام المسلمين إلى فرق متنازعة فقد عاد الإسلام غريباً كما نص على ذلك أحد أحاديث النبي (ﷺ)[٤٧].

وإجمالاً يمكن استنتاج أن الأيديولوجيا الوهابية عند ميلادها تشكّلت بثلاثة محددات: البيئة القبلية التي سادت فيها تنظيمات سياسية تقليدية (ما قبل حديثة)، الموروث العلمي التقليدي (الحنبلي على الأخص)، انتشار الممارسات والمعتقدات المنحرفة شرعياً والتي تعتبر التحدي الأساس الذي استجابت له الحركة الوهابية. ونتيجة لذلك، فإن الوهابية كانت حركة إصلاحية تقليدية، أسسها عالم شرعي حنبلي، وقد مارست نمطاً دعوياً وتعليمياً تقليدياً، واعتمدت على التحالفات القبلية أو الفتوحات في توسعها، ولأن التحدي الذي أسهم في نشأة الوهابية كان تحدياً دينياً بالأساس؛ لذا فقد تبنت الوهابية أجندة إصلاحية دينية خالصة.

---

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) حسين بن غنام، **تاريخ نجد**، تحقيق ناصر الدين الأسد، ط ٤ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص١٣ و٣١.

بخلاف البيئة التقليدية في نجد في القرن الثامن عشر، فإن حركة الإخوان المسلمين تأسست في الدولة الحديثة الناشئة في مصر في الربع الثاني من القرن العشرين، تحديداً في عام ١٩٢٨[٤٨]، فما بين عامي ١٩٢٢ و١٩٥٢ ـ العقود التي توصف عادة بالحقبة الليبرالية في التاريخ المصري الحديث ـ كانت مصر دولة مستقلة قانونياً، تحمل صفات متداخلة من الحكم الملكي والديمقراطي، ففي عام ١٩٢٣ أصدر الملك دستوراً جديداً يسمح بتأسيس حكومة برلمانية، لكن السلطة حقيقة كانت مقسمة بين ثلاثة أطراف: سلطة الاحتلال البريطاني، والملك، والبرلمان حيث كان حزب الوفد هو عادة حزب الأغلبية فيه[٤٩].

لقد كان إلغاء الخلافة الإسلامية والاستعمار الأوروبي والتحالف بين النخب العلمانية المصرية والسادة المستعمرين هو ما دفع حسن البنا إلى تأسيس جماعة الإخوان المسلمين[٥٠]. ويذكر خليل العناني أن التأثير الأهم الذي تعرّض له البنا كان عند انتقاله إلى القاهرة في عام ١٩٢٣ لاستكمال تعليمه العالي، لقد أذهلته الفجوة بين الحياة في بيئته الريفية والحياة

(٤٨) Kristen Stilt, ""Islam is the Solution": Constitutional Visions of the Egyptian Muslim Brotherhood," *Texas International Law Journal*, vol. 46 (2010), p. 76.

(٤٩) Nathan Brown and Emad El-Din Shahin, "Egypt," in: Angrist, ed., *Politics and Society in the Contemporary Middle East*. p. 204.

(٥٠) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, p. 66.

الجديدة في القاهرة والتي كانت تتعرض لفورة ثقافية وسياسية في أعقاب ثورة ١٩١٩[٥١].

وقد وصف البنا في مذكراته الفترة التي قضاها في مصر في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وأشار إلى أنه في هذه الفترة كان تيار الانحلال متزايداً، ليؤثّر في الأرواح والآراء والأفكار باسم تحرير العقل، ويؤثر في السلوك والأخلاق والأفعال باسم تحرير الفرد، وأضاف أن تيار الإلحاد واللاأخلاقية كان عاتياً ومدمراً[٥٢].

وقد اتهم البنا الانقلاب الكمالي على الخلافة الإسلامية، والنخب العلمانية المصرية أنهما يعملان على إضعاف الدين ونشر المادية الغربية، ولاحظ البنا بمرارة أن معسكر الانحلال واللاأخلاقية كان في حالة قوة وحيوية، بينما كان معسكر الفضيلة الإسلامية في تراجع وانحسار، لذا فقد قرر أن يعمل هو بإيجابية، وأن يدفع القادة الإسلاميين إلى العمل معاً وبجدية للعمل ضد تيار الإلحاد واللاأخلاقية أو أن يأخذ هو زمام المبادرة[٥٣].

خلال التأسيس الثاني لجماعة الإخوان المسلمين في خمسينيات القرن الماضي، بعد اغتيال مؤسسها، كان المنظّر

(٥١) Khalil Al-Anani, "The Power of the Jama'a: The Role of Hasan Al-Banna in Constructing the Muslim Brotherhood's Collective Identity," in: Gary Wood and Tugrul Keskin, eds., *Sociology of Islam* (Leiden, Netherlands: Brill, 2013), p. 5.

(٥٢) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (القاهرة: دار التوزيع والنشر، ١٩٨٦)، ص٥٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص٥٨ ـ ٥٩.

الأساس لها في هذه الفترة سيد قطب يواجه تحدياً آخر وهو النظم العسكرية العلمانية التي نشأت عقب استقلال الجمهوريات العربية، فقد انتهت الحقبة الليبرالية في مصر على يد حركة الضباط الأحرار عام ١٩٥٢، وأصبحت الأيديولوجيا المعلنة في مصر بعد الاستقلال علمانية: اشتراكية وقومية عروبية، وقد أنشأ الحكام الجدد نظام الحزب السياسي الواحد، والذي يمتاز بتركز السلطة السياسية، وتضخّم جهاز الدولة، لذلك فقد هيمن النظام الجديد على الأنشطة الاجتماعية كافة (الاقتصاد ـ التعليم ـ الإعلام ـ الدين. . . إلخ)، وقد كان مدعوماً بأجهزة أمنية ضخمة ومتوحشة، وفي خلال مسعاه لإخضاع الديني إلى السياسي، قام النظام العسكري الناصري بسحق الحركات الإسلامية وعلى الأخص حركة الإخوان المسلمين[٥٤]. لقد كانت الحملة على الإخوان المسلمين هو ما حفز التحول الراديكالي لأفكارها كما يظهر في كتابات سيد قطب التي كتبها من زنزانته خلال سجنه[٥٥].

باختصار، فإن العامل الأول الذي يفسّر الاختلافات في الأفكار الدينية والسياسية بين الوهابية وأيديولوجيا الإخوان المسلمين هو السياق التاريخي والتحدّيات المؤسِّسة لكل منهما، فوفقاً لحسن رشيق، النمط الأول للأيديولوجيا الإسلاموية الإصلاحية كان سلفياً، حيث واجهت نظماً ماقبل أيديولوجية،

(٥٤) Roger Owen, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, 3rd ed. (London; New York: Routledge, 2004), pp. 24-30.

(٥٥) Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement* (Princeton, NJ: Princeton University, 2013), p. 28.

مثل التدين الشعبي والتقاليد المحلية[٥٦]، أما الإخوان المسلمون فقد واجهوا تهديدات أخرى: الاستعمار، التغريب، الأيديولوجيات العلمانية الحديثة (القومية - العروبية - الاشتراكية)، النظم العسكرية السلطوية. هذه التحديات كما تبدو حداثية وسياسية، ولهذا فقد طوَّرت جماعة الإخوان المسلمين أيديولوجيا إسلاموية أكثر نضجاً وأكثر تسييساً، ولذلك فهي تعتبر المؤسس الحقيقي للإسلاموية[٥٧].

علاوة على ذلك، فإن اختلاف السياقات أثّر كذلك في هيكلية كلتا الحركتين، فالوهابية هي دعوة تقليدية تعتمد على آلية الوعظ الكلاسيكي، وكتابة الرسائل الدينية، وتلقين طلاب العلم، بالإضافة إلى التحالف أو الصراع بين القبائل[٥٨]. وبالمقابل، فقد أسس حسن البنا منظمة حديثة لتتبنى أجندته، فقد سعى إلى نشر أفكاره باستخدام أدوات متنوعة: الوعظ في أماكن غير مألوفة مثل: المقاهي، إصدار الصحف، إنشاء مؤسسات خدمات اجتماعية (مدارس - عيادات - جمعيات خيرية... إلخ)[٥٩]. ونتيجة لذلك تكونت الخلايا في الجامعات والمصانع والمناطق[٦٠]، وخلال عشرين سنة صارت عضوية الجماعة تقدر بمئات الآلاف، وعدد المقرات يتجاوز الألفين في

---

(٥٦) Rachik, "How Religion Turns into Ideology," p. 354.

(٥٧) Roy, *The Failure of Political Islam*, p. 35.

(٥٨) Commins, The Wahhabi Mission and Saudi Arabia, p. 24.

(٥٩) Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, pp. 21-23.

(٦٠) Roy, *The Failure of Political Islam*, p. 57.

أنحاء القطر[61]. بالإضافة إلى ذلك، فقد قام البنا ـ كمؤسس لحركة اجتماعية ـ بالعمل على تحديد رسالة جماعته وأهدافها ووسائلها، وكذلك منظومتها القيمية وأعرافها، ثمّ قام بتطبيق أدوات التنشئة الاجتماعية المختلفة حتى ينضبط أعضاء الجماعة بأهدافها وقيمها ليضمن جماعة متماسكة وجيدة التنظيم[62].

٢ ـ المنظّرون المؤسسون

اختلاف الخبرات الشخصية والميول الأيديولوجية للمنظرين المؤسسين هو العامل الثاني الذي شكّل الأيديولوجيتين المتنافستين وتسبب في اختلافاتهما، فالحركة الوهابية قد أسّست على يد عالم نجدي شاب هو محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢)[63]. وبإلقاء الضوء على خلفيته العلمية وطبيعته الشخصية يمكن إدراك جوانب مهمة من ميله الأيديولوجي، فالشيخ ابن عبد الوهاب ينتمي إلى عائلة بارزة من العلماء (آل مشرف) والتي كان منها عدة قادة دينيين (قضاة وعلماء...) في التجمعات البدوية في نجد، فكان والده عبد الوهاب بن سليمان آل مشرف (ت.١٧٤٠هـ) القاضي الرئيس في العيينة[64].

---

(٦١) Michelle Paison, "The History of the Muslim Brotherhood: The Political, Social and Economic Transformation of the Arab Republic of Egypt," Institute for Global Leadership at Tufts University in United States, <http://tiglarchives.org/files/resources/nimep/v4The%20of%20Muslim%20Brotherhood.pdf> (accessed 17 October 2014).

(٦٢) Al-Anani, "The Power of the Jama'a: The Role of Hasan Al-Banna in Constructing the Muslim Brotherhood's Collective Identity," p. 11.

(٦٣) Michael Cook, "On the Origins of Wahh?bism," *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 2, no. 2 (July 1992), p. 191.

(٦٤) Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, pp. 10-11.

تلقى الشيخ محمد بن عبد الوهاب في طفولته مقدمة المعارف الإسلامية التقليدية في بيئته[٦٥]. وبدأ رحلته في طلب العلم لاحقاً، وهو التقليد الأكاديمي المتّبع للعلماء، وتحصر المصادر الوهابية رحلة الشيخ الأكاديمية في المراكز العلمية العربية: الإحساء، المدينة، مكة المكرمة، البصرة. وتذكر بعض المصادر الأخرى أن الشيخ زار مدناً إسلامية إضافية، مثل: الموصل ودمشق وبغداد، بل وحتى بعض المدن الإيرانية[٦٦]. وهكذا كان محمد بن عبد الوهاب عالماً تقليدياً، وكانت خبرته التعليمية إسلامية بحتة، وعلى الرغم من ذلك فإن بعضاً من معاصريه ـ ومنهم أخوه سليمان ـ قد اتهموا الشيخ بنقص كفايته العلمية وأن هذا هو ما دفعه إلى مخالفة الأفكار الإسلامية التي كانت سائدة في عصره[٦٧].

وقد شاع أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان ذا شخصية راديكالية وتصادمية، فعند عودته من رحلته العلمية، جلب معه مجموعة من الكتب ووصفها بأنها الذخيرة التي أعدها للمجتمع في نجد[٦٨]، وكذلك فإنّ الصورة المستقرة في المخيّلة الغربية بل وفي بعض البلدان الإسلامية كذلك، أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب متشدد دينياً، يرفض الموروثات الدينية السائدة، ويتبنّى قراءة حرفية للنصوص الدينية، وغير متسامح مع أولئك الذين يختلفون معه، ولديه توجه تمييزي ضد المرأة

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص١١.

(٦٦) Cook, Ibid., p. 192.

(٦٧) Commins, Ibid., pp. 2 and 22.

(٦٨) Cook, Ibid., p. 192.

والأقليات، ويستخدم العنف لنشر أفكاره الدينية[٦٩]. وتدعم هذه الصورة السلبية عدة شواهد، منها: اتهامه الخلافة العثمانية والمسلمين في عهده بالشرك والردة وإعلانه الجهاد ضدهم[٧٠]، وتطبيقه حد الرجم بحق امرأة اتهمت بالزنا، وهدمه ضريح الصحابي زيد بن الخطاب (ﷺ) في العيينة[٧١].

في المقابل أخذت ناتانا جي. دي لونغ باس (Natana J. Delong-Bas) موقفاً مخالفاً، مؤكدة مرونة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، فهي ترى أن تعريف الشيخ للجهاد هو تعريفٌ دفاعي، وأنه لم يتهم معاصريه كافة من المسلمين بالكفر[٧٢]، فالفكر التكفيري الذي صار الوهابيون يوصمون به تاريخياً لا يوجد في كتابات الشيخ المؤسس[٧٣]، كما أنه كان يرى أن العلم وليس الجهاد هو الطريقة الأساسية لتصحيح فهم الإسلام، ولذلك ففي الجزء الأخير من حياته، منذ العام ١٧٧٣م، بعُد الشيخ عن منصبه الرسمي في المملكة السعودية وكرّس نفسه للعلم الشرعي[٧٤].

وترى دي لونغ باس، بخلاف السمة النصوصية التي وُصف

---

(٦٩) Tim Niblock, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival, Contemporary Middle East* (London; New York: Routledge, 2006), p. 24.

(٧٠) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, p. 44.

(٧١) Niblock, Ibid., p. 27.

(٧٢) Ayoob, Ibid., p. 43.

(٧٣) Natana J. Delong-Bas, "Islam and Power in Saudi Arabia," in: John L. Esposito and Emad El-Din Shahin, eds., *The Oxford Handbook of Islam and Politics* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2013), p. 412.

(٧٤) Niblock, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival*, pp. 25-26.

بها الشيخ، أن ابن عبد الوهاب كان يؤمن بأهمية إعادة تفسير النصوص الدينية وفق معطيات المرء الزمانية والمكانية ويرفض التقليد والتفسير الحرفي للنصوص[(٧٥)]، ودعمه هذا للاجتهاد يظهر جلياً في استناده إلى أفكار مدارس فقهية متنوعة[(٧٦)]، حتى في قضايا المرأة، كان ابن عبد الوهاب أكثر تقدّمية عن الأفكار التي كانت سائدة في عصره، منها ـ على سبيل المثال ـ إصراره على الحصول على موافقة المرأة قبل زواجها، وحقّها في التصرف في مهرها الشرعي، وحقها في التطليق إذا أسيئت معاملتها بدنياً[(٧٧)]. وبالتالي فإن تصوير الوهابية على أنها أيديولوجيا واحدية (لا تؤمن بالتعددية) رجعية، شديدة المحافظة، جهادية (بمعنى أنها تسعى إلى إقصاء الأفكار والممارسات الدينية الأخرى) ربما يعود ـ وفقاً لدي لونغ باس ـ إلى بعض التطوّرات التاريخية التي وقعت بعد وفاة الشيخ محمد بن عبد الوهاب[(٧٨)].

يعبر المنظّران الأساسان للإخوان المسلمين، حسن البنا وسيد قطب، عن جيل آخر من الإحيائيين الإسلاميين، فكلاهما وُلد في أوائل القرن العشرين (١٩٠٦م)، وقد تربيا في منطقة ريفية صغيرة محافظة، وتلقيا تعليماً مدنياً، واشتغلا بمهنة مدنية، ثم عاشا في عاصمة مدنية كبيرة وهي القاهرة، ومارسا نمطاً حديثاً من النشاط السياسي والديني.

---

(٧٥) Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad,* p. 182.

(٧٦) Delong-Bas, "Islam and Power in Saudi Arabia," p. 414.

(٧٧) Niblock, Saudi Arabia: Power, *Legitimacy and Survival,* p. 26.

(٧٨) Delong-Bas, "Islam and Power in Saudi Arabia," p. 413.

فقد ولد حسن البنا في مدينة المحمودية، بمحافظة البحيرة التي تقع ٩٠ ميلاً شمال غرب القاهرة، وكان والده الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا عالماً دينياً وإماماً في مسجد المدينة، وقد تأثر البنا بعلوم والده الدينية التقليدية، وتلقّى تعليمه الأساس ومعارفه الدينية الأولية على يديه، وبعد تخرجه في دار المعلمين في دمنهور (عاصمة محافظة الغربية)، انتقل إلى القاهرة في سن السادسة عشرة ليدرس في كلية دار العلوم، وفي عام ١٩٢٧ تلقّى البنا أول وظيفة تعليمية في مدرسة حكومية ابتدائية بالإسماعيلية بمنطقة قناة السويس، وهناك أسس حركة الإخوان المسلمين في العام التالي[٧٩].

في سنوات حياته الأولى، كان البنا منخرطاً في أنشطة دينية وسياسية عديدة، فعندما كان صبياً كان عضواً في جماعة صوفية تعرف بالحصافية، وفي سن الثالثة عشرة عُيّن سكرتيراً لمجموعة أخرى ترمي إلى الحفاظ على الأخلاق الإسلامية[٨٠]. علاوة على ذلك، فعندما اندلعت ثورة ١٩١٩، شارك البنا في التظاهرات ضد الاحتلال البريطاني، وهي الحادثة التي قوّت مشاعر البنا الوطنية ضد القوى الأجنبية[٨١].

تظهر سيرة سيد قطب الذاتية، منظّر الإخوان المسلمين

(٧٩) Wickham, The Muslim Brotherhood: *Evolution of an Islamist Movement*, p. 21 and Al-Anani, "The Power of the Jama'a: The Role of Hasan Al-Banna in Constructing the Muslim Brotherhood's Collective Identity," p. 5.

(٨٠) Wickham, Ibid., p. 21.

(٨١) Al-Anani, Ibid., p. 5.

الثاني الأكثر تأثيراً، خصوصاً في فترة الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، بعض التشابه مع نظيرتها لحسن البنا، فكلاهما ولد في العام نفسه، لكن سيد قطب ولد في قرية موشا بمحافظة أسيوط بصعيد مصر، وقد كان الابن الأكبر لأسرة معروفة، مرت بظروف عسيرة، ووالده كان عضواً بالحزب الوطني (حزب الزعيم مصطفى كامل)، وكان منزل العائلة مقرّ اجتماع النخب السياسية في هذه المنطقة[(٨٢)]، وقد تلقّى تعليماً مدنياً كذلك في المدارس العامة، وفي الخامسة عشرة ذهب إلى القاهرة ليكمل تعليمه العالي[(٨٣)]. وفي العام ١٩٣٣، تخرج في دار العلوم، الكلية نفسها التي تخرج فيها البنا قبله بسنوات، ثم عمل مدرساً بعد ذلك في وزارة التربية والتعليم أيضاً[(٨٤)].

إلا أن سيد قطب لم يلتحق في شبابه بأي مؤسسة دعوية أو ينخرط في أي نشاط ديني، بل كان منجذباً إلى الأدب[(٨٥)]، وخلال العشرينيات وحتى الأربعينيات من القرن العشرين، عرف سيد قطب كمفكر علماني، وعمل كروائي وشاعر وناقد[(٨٦)].

---

(٨٢) Ana Belén Soage, "Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb," *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 10, no. 2 (2009), p. 189.

(٨٣) المصدر نفسه.

(٨٤) Shahrough Akhavi, "Sayyid Qutb," in: Esposito and Shahin, eds., *The Oxford Handbook of Islam and Politics*, p. 159.

(٨٥) المصدر نفسه.

(٨٦) Danny Orbach, "Tyrannicide in Radical Islam: The Case of Sayyid Qutb and Abd al-Salam Faraj," *Middle Eastern Studies*, vol. 48, no. 6 (November 2012), pp. 962-963.

علاوة على ذلك، ففي خلال سنوات دراسته، قدّمه عمه إلى حزب الوفد، ليصبح عضواً فيه وتلميذاً لكاتبه وفيلسوفه عباس العقاد(٨٧)، لكنه لاحقاً في عام ١٩٤٥، ترك سيد قطب الحزب بل الانتماء الحزبي كله لما رآه من سلوك انتهازي للسياسيين(٨٨).

بدأ تحول سيد قطب النهائي من العلمانية الحداثية إلى الإسلاموية نحو عام ١٩٤٧، وقد كتب في هذه الفترة كتابه الإسلامي **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، ثم ازدادت آراؤه الإسلامية راديكالية نتيجة إقامته في الولايات المتحدة بين عامي ١٩٤٨ و١٩٥١، ما جعله على احتكاك مباشر مع الثقافة الغربية الحداثية، لكن يبدو أن سيد قطب لم ير في هذه الثقافة سوى المادية والإباحية الجنسية والسوقية، بغض النظر عن أي إنجازات علمية أو تقنية. وقد انضم سيد قطب في العام ١٩٥٣ (في سن السابعة والأربعين، وبعد أربع سنوات من اغتيال البنا) رسمياً إلى الإخوان المسلمين، وأصبح قائدها الفكري ومنظرها الرئيس(٨٩).

باستكشاف الخلفية الأكاديمية والخبرات الحياتية للمنظرين المؤسسين الثلاثة (قبل بدء دعوتهم)، يمكن أن نصل إلى بعض الاستنتاجات، **أولاً**: أنه بينما تلقى الشيخ محمد بن عبد الوهاب

---

(٨٧) Soage, "Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb," p. 189.

(٨٨) Akhavi, "Sayyid Qutb," p. 160.

(٨٩) Orbach, "Tyrannicide in Radical Islam: The Case of Sayyid Qutb and Abd al-Salam Faraj," p. 963.

تعليماً دينياً تقليدياً في المراكز الإسلامية الرئيسة في الجزيرة العربية وأصبح عالماً شرعياً، فإن كلاً من حسن البنا وسيد قطب قد تلقّى تعليماً مدنياً، ثم أصبحا «مفكريْن» إسلاميّيْن وليسا عالميْن شرعيين، **ثانياً**: أن ابن عبد الوهاب كان يتبنى نتيجة خلفيته العلمية التقليدية وخبراته الحياتية نمطاً بسيطاً وثيولوجياً من الأيديولوجيا الإسلاموية، وبالمقابل، فإن البنا وقطب، نتيجة تعليمهما الحداثي واحتكاكهما بالأيديولوجيات والثقافة الغربية، طوّرا نمطاً أكثر شمولاً وأكثر تعقيداً من الإسلاموية، **ثالثاً**: إن كلاً من ابن عبد الوهاب وسيد قطب كان يتميز بطبيعة شخصية راديكالية، وهذا يمكن تفسيره في حالة ابن عبد الوهاب، بأنه ناتج من الطبيعة الخشنة والثقافة البسيطة البدائية للحياة البدوية، وفي حالة سيد قطب، بأنه ناتج من طبيعة شخصيته الشاعرية الرومانسية التي صارت أكثر راديكالية ناتج من تجربة سجنه الوحشية، أما شخصية حسن البنا، فخلافاً لذلك، كانت تتمتع بمزيد من المرونة والبراغماتية نتيجة كونه حركياً محترفاً، وتنظيمياً موهوباً.

٣ ـ الأفكار الدينية ـ السياسية الأساسية

كنتيجة متوقعة لاختلاف السياقات التاريخية والمجتمعية، واختلاف التحديات المنشئة، واختلاف الخبرات الحياتية والميول الأيديولوجية للمنظّرين المؤسسين، فإن الأفكار الأساسية الدينية ـ السياسية لكل من الوهابية وأيديولوجيا الإخوان المسلمين اختلفت بشكل ملحوظ.

الوهابية، وقد تأسست على يد عالم دين تقليدي في مواجهة ما اعتقده عقائد وممارسات إسلامية منحرفة، كانت لها أجندة إصلاحية دينية بحتة، وقد كانت أفكار الوهابية الأساسية هي: أن الامة قد عادت إلى الشرك والجاهلية، وأن عليها أن تعود ثانية إلى التوحيد الصحيح وأن تتخلص من البدع، وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو السبيل لمحاربة الشرك والبدع وإحياء التوحيد والسنة[٩٠].

وقد نصّ أحد الأحاديث النبوية أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً كما بدأ، وهذا الحديث يعني أنه كما كانت فكرة التوحيد ووجوب إفراد البشر بالعبادة إلهاً واحداً فكرة غريبة كلياً على العرب في مكة في القرن السابع الميلادي، فستعود هذه الفكرة غريبة مرة أخرى، وقد آمن الشيخ محمد بن عبد الوهاب أنه يعيش في هذه الأيام[٩١]، وذلك نتيجة لانتشار عدة ممارسات في عصره، مثل: تقديس أضرحة الأولياء، والتوسّل إليهم، والشعائر الخاصة بالطرق الصوفية التي كانت تعدّ من قبله ممارسات شركية[٩٢].

وبالمقابل تبنّى ابن عبد الوهاب تعريفاً خاصاً للتوحيد، يتألف من ثلاثة مفاهيم فرعية: توحيد الربوبية، والذي يعني

---

(٩٠) Stephane Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, translated by George Holoch (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), pp. 11-12.

(٩١) Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, p. 2.

(٩٢) Niblock, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival*, p. 23.

الإيمان بأن الله واحد، وتوحيد الألوهية، والذي يعني الإيمان بأنه وحده المستحق للعبادة، وتوحيد الأسماء والصفات، والذي يعني الإيمان بأنه متفرد في أسمائه وصفاته. علاوة على ذلك، فقد أضاف الشيخ محمد بن عبد الوهاب أنه لا يكفي الإعلان عن التوحيد بالكلمات لتصير مسلماً، بل يجب أن يعبّر عن ذلك بالعبادة التي يخص بها الله وحده ومن دون أي وسطاء[٩٣].

أما بخصوص إحياء السنة ومحاربة البدع، فإن تعريف محمد بن عبد الوهاب للشريعة وموقفه من الفقه الإسلامي لم يكن بالوضوح ذاته الذي تمتعت به آراؤه في العقيدة، فعلى الرغم من دعوته النظرية للاجتهاد، إلا أنه ظلّ متمسكاً بالمذهب الحنبلي الذي كان سائداً في نجد قبله، ولم يظهر أيّ رأي فقهي غير تقليدي[٩٤]، ولذلك فإنّ معتقد ابن عبد الوهاب السياسي لم يكن إلا مجرد تكرار لآراء المدرسة الحنبلية التقليدية السياسية، وعلى الأخص ابن تيمية، ووفقاً لمضاوي الرشيد، فقد كان تجاهل شق الفكر الإسلامي السياسي أحد خصائص الوهابية منذ نشأتها، وكما أشار بعض المؤرخين الوهابيين، فإن الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم يهتم بكتابة رسائل لمناقشة طبيعة الإمامة في الإسلام، لأن هذا الموضوع قد نوقش فيما مضى[٩٥].

---

(٩٣) Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, p. 11.

(٩٤) المصدر نفسه.

(٩٥) Madawi Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2007), p. 47.

ويمكن إيجاز مبادئ ابن تيمية السياسية التي لها أثر واضح في الأيديولوجيا السياسية الوهابية في نقاط ثلاث:

أولاً: إقامة الدين وتطبيق الشريعة الوظيفة الأساسية للدولة الإسلامية، فهدف السلطة السياسية الأساس هو إخضاع حياة البشر كاملة لله وجعل كلمته هي العليا[٩٦]، ولهذا، فإن الوظيفة الأساسية للحاكم، وفقاً له، هي إصلاح العقيدة، بما لها من أولوية في الإسلام، وحمل الناس على أداء الفرائض من صلاة وزكاة وحج، وأن يمنع حدوث الجرائم ضد دين الله والرعية، وأن يحمي المسلمين، ويعمل على نشر الإسلام[٩٧].

ثانياً: كان لابن تيمية رؤية تقليدية سلطوية، وقد اتبع منطقاً مناظراً لمنطق توماس هوبز للدفاع عن آرائه، فالإنسان مدني بطبيعته، والبشر يحتاجون إلى الاجتماع لتأمين ما هو خير وتجنّب ما هو شر للجميع، ولهذا السبب، فإن عليهم أن يخضعوا جميعاً لسلطة لا يمكن العيش بدونها، وأن يطيعوها، وأنه واجب على المسلمين أن يطيعوا ولاة الأمر وأن يتمنوا لهم الخير ما لم يأمروهم بمنكر، وأنه لا يجوز أن يثوروا ضدهم ما داموا ينشدون الصلاح بينهم[٩٨].

ثالثاً: أن ابن تيمية كان يؤمن أن وجود الإمام ضروري من

---

(٩٦) Muhammad Abdul-Haq Ansari, *Ibn Taymiyyah Expounds on Islam: Selected Writings of Sheikh Al-Islam Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life, and Society* (Riyadh: Imam University, 2000), p. 500.

(٩٧) عبد الله الصالح العثيمين، **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وأفكاره** (الرياض: دار العلوم، ١٩٩٣)، ص١٤٩ ـ ١٥١.

(٩٨) Ansari, Ibid., pp. 501-502.

أجل وحدة الأمة وتطبيق الشرع، ولذلك فقد سوّغ الحكم الوراثي، والأنماط الأخرى «المنحرفة» من المشروعية السياسية من باب الضرورة، ونتيجة لذلك، فقد نصّ على أن الإمام يمكن أن يعيّن باتفاق أهل الحل والعقد، أو بالاستخلاف من الإمام السابق، أو بقوة التغلب، وفي الأحوال كلها تجب طاعة الإمام كواجب ديني حتى وإن كان ظالماً أو فاسقاً ما لم يأمر بمعصية[(٩٩)].

أما بخصوص أفكار الإخوان المسلمين ومعتقداتهم، فمن الممكن الزعم بأنها تشتمل على عدة أيديولوجيات وليس واحدة، فبعكس الوهابية التي ظلت إلى حدّ كبير حركة محلية، أدى انتشار الإخوان المسلمين في دول عديدة لها سياقات مختلفة إلى ظهور نسخ متعددة من أيديولوجيا الإخوان: النسخة الاشتراكية لمصطفى السباعي، المراقب الأول للإخوان المسلمين في سوريا، والنسخة الراديكالية لسيد قطب، ثم لاحقاً، النسخة الليبرالية الديمقراطية للقيادي التونسي راشد الغنوشي. وفي هذه الدراسة، سوف نهتم فقط بنسختين من أيديولوجيا الإخوان المسلمين: الأيديولوجيا الأولية لمؤسسها حسن البنا، وتلك التي تبنّاها سيد قطب منظّر الإخوان المسلمين الأكثر تأثيراً بعد مؤسسها[(١٠٠)].

لم يكن حسن البنا عالماً شرعياً تقليدياً كما كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب، كما أنه لم يكن منظّراً محترفاً أو مفكراً

---

(٩٩) العثيمين، المصدر نفسه، ص١٥٠ ـ ١٥١.

(١٠٠) Soage, "Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb," p. 249.

سياسياً كما كان سيد قطب[١٠١]، بل هو في الأساس كان تنظيمياً بارعاً وقيادياً كاريزمياً[١٠٢]، ومع ذلك، فإنّ إسهامه الأساس في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر هو تعريفه المميز لمبدأ شمولية الإسلام، وهو التعريف الذي ذكره في رسالة التعاليم في واحدة من أكثر أقواله ذيوعاً:

«الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة، سواءً بسواءٍ»[١٠٣].

ولأن فكرة شمولية الإسلام كانت الفكرة السياسية ـ الدينية المحورية للبنا، فقد قام بتأسيس جماعته على هذه القاعدة، ففي رسالة **الإخوان المسلمون تحت راية القرآن**، كتب:

«أيها الإخوان المسلمون. . .

بل أيها الناس أجمعون. . .

لسنا حزباً سياسياً، وإن كانت السياسة على قواعد الإسلام من صميم فكرتنا. . .

---

(١٠١) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, p. 70.

(١٠٢) Mona El-Ghobashy, "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 37, no. 3 (August 2005), p. 373.

(١٠٣) حسن البنا، مجموعة رسائل: الإمام الشهيد حسن البنا (الإسكندرية: دار الطباعة للدعوة والتوزيع والنشر، ١٩٩٠)، ص٣٩٠.

ولسنا جمعية خيرية إصلاحية، وإن كان عمل الخير والإصلاح من أعظم مقاصدنا..

ولسنا فرقاً رياضية، وإن كانت الرياضة البدنية والروحية من أهم وسائلنا..

لسنا شيئاً من هذه التشكيلات»(١٠٤).

عوضاً عن ذلك، فقد أعطى البنا الإخوان المسلمين تعريفاً شاملاً ووصفها بأنها دعوة سلفية وطريقة سنية وحقيقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية وشركة اقتصادية وهيئة اجتماعية(١٠٥)، ثم وضع لهذه الجماعة الشاملة متعددة الأوجه أهدافاً محددة:

- بناء الفرد المسلم الذي يتمتع بأنه قوي الجسم، متين الخُلق، مثقف الفكر، قادر على الكسب، سليم العقيدة، صحيح العبادة، مجاهد لنفسه، حريص على وقته، منتظم في شؤونه، نافع لغيره.

- بناء الأسرة المسلمة باختيار الزوج أو الزوجة الصالحة، وتربية الأولاد تربية إسلامية.

- بناء المجتمع المسلم.

- بناء دولة الخلافة الإسلامية.

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص١٢١.

(١٠٥) Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991), p. 100.

- أستاذية العالم بالإسلام[١٠٦].

كان البنا بشكل واضح يستهدف تأسيس دولة إسلامية، إلا أنه اتبع استراتيجية تدريجية (من أسفل إلى أعلى)، معتمداً في الأساس على التربية والبرامج الاجتماعية الواسعة[١٠٧]. وقد نصّ البنا على أن الحكومة هي إحدى وسائل الإخوان المسلمين، وأنهم سوف يسعون جاهدين إلى أن يأخذوها من أيدي الحكومات التي لا تلتزم بالشرع، لكن الإخوان أكثر حكمة من أن يتقدموا لمهمة الحكومة وما زالت أرواح الأمة في الحالة التي هي عليها، وأنه يلزم أن تمر فترة قبل ذلك تنتشر فيها مبادئ الإخوان[١٠٨]. فالبنا كان يعطي استراتيجياً الأولوية للدعوة حتى يغرس مبادئ الإخوان المسلمين في الجماهير أولاً[١٠٩]، وحتى يحقّق هذا الهدف قام البنا بالسعي إلى تجنيد الأعضاء عضواً عضواً، وبناء جمعية خيرية، ورابطة رياضية، وحركة مناهضة للاستعمار في مؤسسة واحدة وربطها بتنظيم محكم وعلاقة وثيقة بين القائد وأتباعه[١١٠].

وبالمقابل، فإن بعض الباحثين يتهم البنا بأنه تبنّى أيديولوجيا واستراتيجيات غامضة ومتناقضة، فعلى سبيل المثال،

---

(١٠٦) Ayaan Hirsi Ali, "Will the Muslim Brotherhood Succeed Where Osama Failed?," *New Perspectives Quarterly*, vol. 28, no. 3 (May 2011), pp. 19-22.

(١٠٧) Tariq Ramadan, "Democratic Turkey is the Template for Egypt's Muslim Brotherhood," *New Perspectives Quarterly*, vol. 28, no. 2 (2011), p. 42.

(١٠٨) Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, p. 100.

(١٠٩) Ana Belén Soage, "Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture?," *The Muslim World*, vol. 99, no. 2 (April 2009), p. 303.

(١١٠) El-Ghobashy, "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers," p. 374.

أنشأت حركة الإخوان المسلمين، بعد تأسيسها بوقت قصير، جناحاً مسلحاً يسمّى الجهاز الخاص الذي مارس العنف ليس فقط ضد القوى الاستعمارية أو الصهاينة في فلسطين، بل أيضاً ضد الخصوم السياسيين المصريين في بعض الأحيان(١١١). وأيضاً، فإنّ البنا حذّر ذات مرة من أن بعض الوسائل الأخرى التي من الممكن اللجوء إليها بعضها ناعم وبعضها خشن، لأن الجماعة سيكون عليها أن تواجه معارضة وعدوانية الذين لا يفهمون الإسلام فهماً صحيحاً(١١٢).

مثال آخر لتناقض أيديولوجيا البنا السياسية هو موقفه من النظام البرلماني والأحزاب السياسية، فعلى الرغم من أنه دافع عن المبادئ الدستورية والتمثيل النيابي، إلا أنّه هاجم بعنف التعددية الحزبية(١١٣)، كما أنه على الرغم من انتقاداته الحادة للنظام السياسي المصري في ذلك الوقت واتهامه بالفساد والنخبوية، إلا أنه في الوقت نفسه رأى أنه من المناسب أن ينخرط في النشاط السياسي الرسمي ولذلك فإن الإخوان المسلمين اشتغلوا بالعمل السياسي على نسق الأحزاب وقدّموا مرشحين للانتخابات البرلمانية في عامي ١٩٤١ و١٩٤٥(١١٤).

---

(١١١) Stilt, ""Islam is the Solution": Constitutional Visions of the Egyptian Muslim Brotherhood," p. 77.

(١١٢) Soage, "Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture?," p. 303.

(١١٣) Abdelilah Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era* (London: I. B. Tauris, 2009), p. 128.

(١١٤) Stilt, ""Islam is the Solution": Constitutional Visions of the Egyptian Muslim Brotherhood," p. 77, and Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, p. 25.

أثار هذا الغموض في أيديولوجيا حسن البنا واستراتيجيته الجدل حول صلته بالتيار الإصلاحي الذي سبقه، فبعض الكتاب يرون أن البنا كان امتداداً لهذا التيار، فمن المعروف أن البنا قد تأثر بأفكار محب الدين الخطيب ورشيد رضا تلاميذ الرمز الإصلاحي البارز الشيخ محمد عبده[١١٥]. وعلى النقيض، يرى بعض آخر أن توجّهَي البنا وقطب كانا أكثر راديكالية من الأفغاني وعبده، فالأخيران كانا تحديثييْن بينما كان الأولان أصوليين، وقد أشار نزيه أيوب - على سبيل المثال - أنه بينما كان الإصلاحيون التحديثيون، مثل: الأفغاني وعبده، يسعون إلى تحديث الإسلام، كان الجيل التالي، مثل: البنا والإخوان المسلمين يستهدفون أسلمة الحداثة[١١٦]. وأضاف محمد أيوب أنه يمكن ملاحظة تأثير مصادر أخرى، غير الموروث الإصلاحي، في الإطار الأيديولوجي والتنظيمي الذي تبنّاه البنا مثل الأخوة الصوفية والأيديولوجيات السياسية الشمولية الحديثة[١١٧].

جدل مشابه قد أثير حول العلاقة بين أيديولوجيتي البنا وقطب، هل هي علاقة تواصل أم قطيعة؟ يؤكد عدة كتّاب إسلاميين، مثل: يوسف القرضاوي وطارق رمضان وفريد عبد الخالق، التمايز بين الأيديولوجيتين[١١٨]. هذا التمايز الذي صاغه ببلاغة طارق البشري

---

(١١٥) Wickham, Ibid., p. 23.

(١١٦) Soage, "Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture?," p. 299.

(١١٧) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, p. 70.

(١١٨) Soage, Ibid., pp. 249-250.

قائلاً إن أفكار البنا هي أفكار تزرع أرضاً وتبذر حباً وتروي أشجاراً لتنتشر مع الشمس والهواء، أما أفكار سيد قطب فتحفر خنادق وتبني حصوناً ذات أسوار عالية وأبراج شامخة، حصوناً منيعة، إن الفرق بينهما كالفرق بين الحرب والسلام[١١٩].

ويُعتبر مصطلحا الجاهلية والحاكمية المصطلحين الأساسين للفكر السياسي ـ الديني لسيد قطب[١٢٠]، فأيديولوجيا سيد قطب لم تتأثر فقط بفكرة شمولية الإسلام لحسن البنا، بل أيضاً بالفكر الإسلامي لأبي الأعلى المودودي، مؤسس الجماعة الإسلامية ومنظّرها الرئيس الذي استعار منه قطب هذين المصطلحين[١٢١].

بخصوص مصطلح الجاهلية، فإنه يشير عادة إلى المجتمع العربي قبل رسالة النبي (ﷺ)، ولكن سيد قطب أعطى هذا المصطلح تعريفاً جديداً، فالجاهلية كما وصفها الله تعالى وكما عرّفها القرآن الكريم تعني حكم البشر بالبشر، لأن ذلك يتضمن عبودية البشر للبشر بدلاً من عبوديتهم لله، والافتئات على ألوهية الله تعالى بمنح البشر بعض خصائص هذه الألوهية، وبهذا فإن الجاهلية ليست حقبة زمنية، بل هي حالة وجدت بالأمس، وتوجد اليوم، وقد تتكرر غداً[١٢٢].

---

(١١٩) Belkeziz, Ibid., p. 198.

(١٢٠) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, p. 73.

(١٢١) Fathi Osman, "Mawddi's Contribution to Development of Modern Islamic Thinking in the Arabic-Speaking World," *The Muslim World*, vol. 93, nos. 3-4 (July 2003), p. 480.

(١٢٢) William E. Shepard, "Sayyid Qutb's Doctrine of "Jhiliyya"," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 35, no. 4 (November 2003), pp. 522 and 524.

وبناء عليه، يخلص سيد قطب إلى أن المسلمين في عصره قد عادوا إلى حالة الجاهلية، بل ينص بجرأة على أن وجود الحياة الإسلامية والأمة الإسلامية، بل ووجود «الإسلام» ذاته قد توقف منذ فترة طويلة، وهي الحقيقة التي يرى أنها قد تحدث صدمة وذعراً وخيبة أمل للكثيرين ممن لا يزالون يحبون أن يكونوا «مسلمين»[١٢٣]. وذلك لأن المجتمعات التي تزعم لنفسها أنها مسلمة تدخل في إطار المجتمع الجاهلي، فهي تعطي أخص خصائص الألوهية ـ وهي الحاكمية ـ لغير الله، فتتلقى من حاكمية غير الله نظامها، وشرائعها وقيمها، وموازينها، وعاداتها وتقاليدها، وكل مقومات حياتها تقريباً[١٢٤].

وفي مقابل الجاهلية، وفي تناقض صارخ معها، يأتي مفهوم الحاكمية، والحاكمية مشتقة من الجذر اللغوي «حَكَمَ»، وتشير إلى أعلى سلطة حكومية وتشريعية[١٢٥]، وقد امتاز مصطلح الحاكمية عند سيد قطب بخصائص ثلاث:

أولاً: أن نظام الحكم في الإسلام مرتبط بالعقيدة، فالحاكمية ترتبط بتحقيق الألوهية لله وحده، فـ«الله سبحانه يتولى الحاكمية في حياة البشر، عن طريق تصريف أمرهم بمشيئته وقدره من جانب، وعن طريق تنظيم أوضاعهم وحياتهم وحقوقهم وواجباتهم، وعلاقاتهم وارتباطاتهم بشريعته ومنهجه من جانب

---

(١٢٣) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط ١٨ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٣)، ص٢٢١ ـ ٢٢٣.

(١٢٤) سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٣)، ص٩١ ـ ٩٢.

(١٢٥) Sayed Khatab, "Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb," *Middle Eastern Studies*, vol. 38, no. 3 (July 2002), p. 145.

آخر. وفي النظام الإسلامي، لا يشارك الله سبحانه أحد، لا في مشيئته وقدره، ولا في منهجه وشريعته... وإلا فهو الشرك والكفر... لأن هذا معناه رفض ألوهية الله، وادّعاء خصائص الألوهية في الوقت ذاته»[١٢٦]. فـ«قضية الحاكمية والشريعة في هذا الدين هي قضية عقيدة ودين قبل أن تكون مسألة حكم ونظام»[١٢٧].

ثانياً: أن مفهوم الشريعة ومدلول «الحاكمية» لا ينحصران فقط في مسائل التشريع والأحكام القانونية، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه، بل إنهما يتسعان ليشملا كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية، من الاعتقاد والتصور، إلى الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية، إلى التشريعات القانونية، إلى قواعد الأخلاق والسلوك، بل والمعرفة بكل جوانبها، وفي أصول النشاط الفكري والفني جملة: «وفي هذا كله، لا بد من التلقي عن الله، كالتلقي في الأحكام الشرعية ـ بمدلولها الضيق المتداول ـ سواء بسواء»[١٢٨].

ثالثاً: أن سيد قطب أعطى الحاكمية بعداً فلسفياً مثالياً بربطها بحقائق الوجود ونظام الكون، فعلى نهج الفلسفة المثالية، يرى قطب أن كل جزء من هذا الكون في وحدة متكاملة وفي تجانس تام مع الكل، وأن الكون يحكمه قانون واحد يربط

(١٢٦) قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ص٩٩.

(١٢٧) سيد قطب، «مقومات التصور الإسلامي،» نقلاً عن: برّاق زكريا، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٣)، ص٢٨٧.

(١٢٨) قطب، معالم في الطريق، ص١٢٣ ـ ١٢٤.

أجزاءه كافة بهذا النظام المتجانس والمرتّب، وأنّ هذا الترتيب المنظّم إنما هو نتاج إرادة حاكمية واحدة[١٢٩]، ومن ثَم، نظَّر سيد قطب لتفرّد المنهج الإسلامي، فهو المنهج الوحيد الذي يقوم نظام الحياة البشرية فيه على أساس من التفسير الشامل للوجود، وهو الذي يتسق مع نظام الكون كله: «فلا ينفرد الإنسان بمنهج لا يتناسق مع ذلك النظام، على حين أنه مضطر أن يعيش في إطار هذا الكون، . . . والتناسق بين منهج حياة الإنسان ومنهج حياة الكون هو وحده الذي يكفل للإنسان التعاون مع القوى الكونية الهائلة، بدلاً من التصادم معها، وهو حين يصطدم معها يتمزق وينسحق»، ولهذا فإن البشرية اليوم تعيش حياة الشقاء والحيرة والاضطراب[١٣٠].

لم تميز هذه الرؤية المثالية الراديكالية فقط المعتقدات الدينية السياسية لسيد قطب، بل واستراتيجيته للتغيير أيضاً، فهو يرى أن الوعظ والدعوة لا يكفيان فقط لأن أولئك الذين يغصبون حق الألوهية لن يتنازلوا عن سلطاتهم طواعية[١٣١]، ولهذا فإنه دعا إلى تكوين طليعة إيمانية جاهزة لجهاد النظم الجاهلية الحديثة[١٣٢]، وبخلاف البنا، رأى قطب أن الجهاد هو الوسيلة الأساسية للتخلص من المعوقات التي تحول دون تأسيس

---

(١٢٩) Khatab, "Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb," p. 152.

(١٣٠) سيد قطب، هذا الدين (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، ص٢٤ ـ ٢٦.

(١٣١) Soage, "Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture?," p. 303.

(١٣٢) Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*, p. 28.

الدولة الإسلامية، ولتحرير الإنسان من كل سلطان غير سلطان الله[١٣٣]. هذه الأفكار الراديكالية دفعت حسن الهضيبي - مرشد جماعة الإخوان المسلمين الثاني - إلى إعداد كتاب بعنوان دعاة لا قضاة عام ١٩٦٩ وعمل على تداوله بين الإخوان في السجون لتفنيد هذه الأفكار[١٣٤]، علاوة على ذلك، فإن عمر التلمساني - خليفة الهضيبي - كتب في أوائل الثمانينيات أن أفكار سيد قطب تعبّر عنه ولا تعبّر عن الإخوان المسلمين[١٣٥].

وفي الختام فإنّ هناك بعض التشابهات وعدداً من الاختلافات بين الوهابية وأيديولوجيا الإخوان المسلمين (بنسختيها البنّوية والقطبية). التشابه الأساس بين الأيديولوجيات السابقة هو إيمانها بأن الإسلام صار في عصرها في حالة من التردي وأن المسلمين المعاصرين في حاجة إلى العودة إلى الإسلام الصحيح، كما أنها تشترك في موقفها السلبي من علماء الدين التقليديين واتهامها إياهم بالمسؤولية عن أزمة الإسلام الراهنة[١٣٦].

ومن جهة أخرى، فإن حسن البنا كان له موقف مغاير بشأن المجتمعات المسلمة، فهو لم يتبن مصطلح الجاهلية الذي تبناه كل من محمد بن عبد الوهاب وسيد قطب[١٣٧]، فقد كان يرى

---

(١٣٣) Soage, "Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb," p. 197.

(١٣٤) Wickham, Ibid., p. 28.

(١٣٥) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, p. 80.

(١٣٦) Akbarzadeh and Saeed, "Islam and Politics," p. 26.

(١٣٧) Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, p. 39.

أن الإعلان الصريح عن الردة أو إنكار المعلوم من الدين بالضرورة أو التحريف المتعمد لصريح القرآن هو فقط ما يخرج المسلم إلى الكفر، كما أنه وإن كان يشترك مع الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الهدف نفسه المتعلق بتنقية العقيدة ومحاربة البدع إلا أنه لم ير كثيراً من الممارسات الصوفية بدعاً. وبشكل عام، كان حرص البنا على توحيد المسلمين لصدّ الاستعمار الغربي هو ما جعله يتبنّى رؤية أكثر احتواء لمفهوم الأمة المؤمنة[١٣٨].

سياسياً، فإن مفهوم البنا عن الإسلام كمنهج حياة ودعمه للحكم الدستوري والنظام البرلماني تعدّ أموراً غير مألوفة تماماً لابن عبد الوهاب الذي كان يعيش في بيئة قبلية في مجتمعات ماقبل حداثية، إلا أنهما ـ على الرغم من ذلك ـ اتفقا على فكرة الوظائف الدينية للحاكم وكونه مسؤولاً عن محاربة الفساد الأخلاقي والممارسات المحرمة دينياً[١٣٩].

بخصوص سيد قطب، فهو قد أحدث بشكل واضح تحوّلات راديكالية في أفكار حسن البنا السياسية ـ الدينية وجعلها أكثر تسييساً[١٤٠]، فقد تحول مفهوم البنا عن شمولية الإسلام بفضل قطب إلى أيديولوجيا شمولية مثالية، وكذلك فإن الوسائل العنيفة للتغيير، مثل: الثورة أو الجهاد التي أشار البنا إلى احتماليتها بعبارات غير مباشرة ومشفوعة بالأعذار، أصبحت

---

(١٣٨) Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, p. 141.

(١٣٩) المصدر نفسه.

(١٤٠) Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*, p. 198.

الوسائل الوحيدة الفعالة لتأسيس الدولة الإسلامية في فكر سيد قطب السياسي.

ومن المفارقات المثيرة للالتفات أن كلاً من محمد بن عبد الوهاب وسيد قطب قد أعلن أن المجتمعات المسلمة في عصره قد أصبحت مجتمعات جاهلية على الرغم من وجودهما في سياقيْن تاريخييْن مختلفيْن تماماً، وعلى الرغم أيضاً من أن كلاً منهما أعطى تفسيراً مختلفاً واستخدم منطقاً خاصاً لتأكيد هذا الزعم. فمن وجهة نظر ابن عبد الوهاب، كان السبب الرئيس هو تفشّي المعتقدات والممارسات الدينية المنحرفة والمناقضة لمقتضيات التوحيد، أما سيد قطب - والذي ينتمي إلى حقبة ما بعد الاستقلال - فقد كان له تسويغ آخر، وهو أن المجتمعات المسلمة احتفظت بالنظم السياسية والتشريعية والاقتصادية والثقافية الغربية بدلاً من أن تستعيد النظم الإسلامية، فبالنسبة إليه، من مقتضيات الإيمان بالله ومن مقتضيات التوحيد أن يتم تأسيس النظم السياسية والاجتماعية متوافقة مع إرادة الله المتمثلة في شريعته، ولهذا - فمن دواعي السخرية - كان قطب يرى الدولة السعودية من ضمن المجتمعات الجاهلية لأنها لم تنشئ هذا النظام الإسلامي الخالص[١٤١].

في الجدول الرقم (٢ - ٢)، سيتم إيجاز الفروق الأساسية بين أيديولوجيتي الوهابية والإخوان المسلمين:

---

(١٤١) Commins, Ibid., pp. 148-149.

الجدول الرقم (٢ ـ ٢)
الفروق الأساسية بين الوهابية وأيديولوجيا الإخوان المسلمين

	الأيديولوجيا الوهابية	أيديولوجيا الإخوان المسلمين	
		حسن البنا	سيد قطب
السياقات التاريخية والسياسية	البيئة القبلية ماقبل حداثية (نجد في القرن الثامن عشر).	ـ دولة حديثة (مصر في الحقبة الليبرالية) ـ الاستعمار.	دولة حديثة (النظم العسكرية العلمانية لدول مابعد الاستقلال العربية).
المصادر	ـ التعليم الديني التقليدي ـ الفقه الحنبلي (فقه ابن تيمية على الأخص).	ـ تعليم مدني ـ موروث الإصلاحيين الحداثيين ـ تقاليد الطرق الصوفية ـ الأيديولوجيات الغربية.	ـ تعليم مدني ـ الأفكار السياسية الدينية للبنا وأبي الأعلى المودودي ـ الأيديولوجيات الغربية المثالية الطوباوية.
الأفكار الأساسية	ـ عودة الأمة إلى الجاهلية ـ التوحيد ـ إحياء السنة.	ـ شمولية الإسلام ـ الإسلام دين ودولة.	ـ الحاكمية ـ الجاهلية.
استراتيجية التغيير	ـ راديكالية ـ من أعلى إلى أسفل ـ تأسيس دعوة دينية تقليدية ـ الاعتماد على استمالة القبائل أو التحالف معها أو قتالها (الجهاد).	ـ تدريجي ـ من أسفل إلى أعلى ـ تأسيس حركة اجتماعية حداثية ـ استخدام الوسائل العنيفة استثنائي ومشفوع بالأعذار.	ـ راديكالي ـ من أعلى إلى أسفل ـ تأسيس طليعة ثورية ـ الجهاد.

الفصل الثالث

أسلمة الدولة الحديثة

منذ سقوط دولة الخلافة الإسلامية الأخيرة «الدولة العثمانية» عام ١٩٢٤، وظهور نظام الدول الحديثة في العالم الإسلامي بدلاً منه، أصبحت استعادة الخلافة أو تأسيس الدولة الإسلامية هو المحور الأساس المشترك للحركات الإسلامية كافة، لكن بينما انشغل الإسلامويون بإجابة سؤال «كيف؟» فإنهم لم يصرفوا جهداً كافياً لإجابة سؤال «هل ذلك ممكن؟!».

فكما ذكرنا سابقاً، ربط ماكس فيبر بين نمط الهيمنة القانونية المميز للدولة الحديثة وبين العلمانية والفصل بين الممارسات الدينية والسياسية(١)، وأكد وائل حلاق أيضاً أن الدولة الحديثة كبناء اجتماعي هو منتج للبارادايم العلماني الوضعي لفلسفة التنوير(٢)، ولذلك فقد رفض زعم الإسلامويين بأن الدولة الحديثة هي أداة محايدة يمكن أن تستخدم في أسلمة المجتمع(٣)، ووفقاً لهبة رؤوف عزت، فإن تأسيس دولة إسلامية

---

(١) Ronald H. Chilcote, *Theories of Comparative Politics: Search for a Paradigm* (Boulder, CO: Westview Press, 1994), p. 101.

(٢) Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), pp. 5-12.

(٣) المصدر نفسه، ص١٥٥ ـ ١٥٦.

في إطار الدولة الحديثة العلمانية هي خرافة أدّت إلى تشوُّه الخيال السياسي للإسلامويين المعاصرين، لأنهم بشكل غير واعٍ تبنوا النموذج الغربي للدولة العلمانية، ثم حاولوا أسلمةَ مؤسساتها وأبنيتها الاجتماعية، من دون التساؤل حول إمكانية استخدام نموذج دولة مخالف ـ إن لم يكن معادياً ـ لفلسفة الاجتماع الإسلامي كأداة في بناء نموذج الدولة الإسلامية(٤).

وبالمقابل، فإن الزعم بأن العلمانية المطلقة هي سمة لازمة للدولة الحديثة قد تعرّض أيضاً لانتقادات حادة من عدة باحثين، فعلى سبيل المثال، نيكوس كوكوسلاكس (Nikos Kokosalakis) يشير إلى أن الفصل شبه التام بين الكنيسة والدولة في المجتمعات الغربية لا يعني بالضرورة أن هناك فصلاً بين الدين والثقافة والسياسة، فهو يرفض الزعم بأنه في المجتمعات الحديثة تعمل علاقات وصراعات القوة خارج أي سياق ديني أو أخلاقي. إضافة إلى ذلك، فإنه في دول العالم الثالث، وفي البلدان الإسلامية منها على الأخص، والتي لديها مؤسسات سياسية واجتماعية تعمل في السياق الحداثي أيضاً، توجد علاقة بين الديني والسياسي أكثر وضوحاً، لأنه في الإسلام لا يمكن فصل المجالَيْن السياسي والديني، على الرغم من عدم وجود مؤسسة دينية رسمية في الإسلام(٥).

بخصوص إشكالية أسلمة الدولة الحديثة، فإن الإسلامويين قد

---

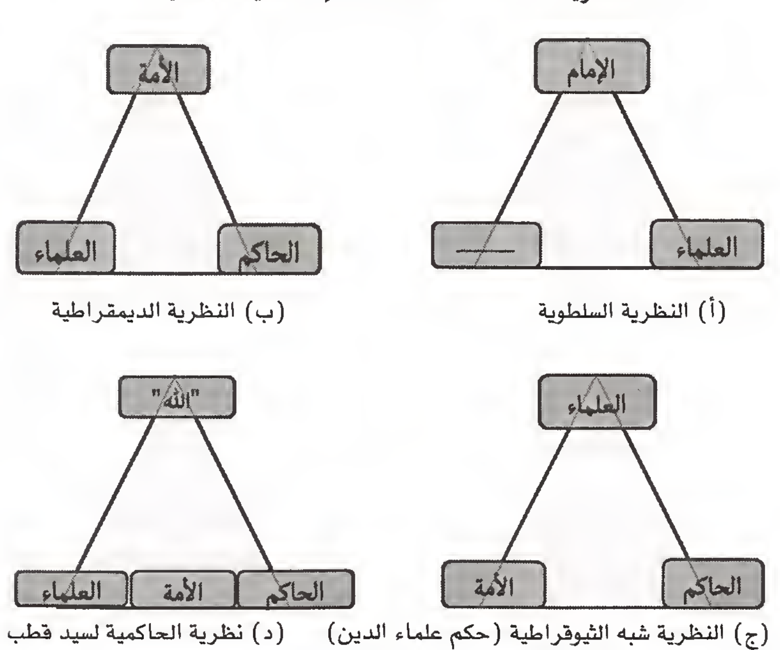
(٤) هبة رؤوف عزت، «نظرات في الخيال السياسي للإسلاميين: إشكاليات منهجية وسياسية،» في: عمرو الشوبكي، محرر، **إسلاميون وديمقراطيون: إشكالية بناء تيار إسلامي ديمقراطي** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٦)، ص٤٤ ـ ٤٦.

(٥) Kokosalakis, "Legitimation Power and Religion in Modern Society," pp. 367-370.

قدموا عدة نظريات بهذا الصدد، واختلفت هذه النظريات أساساً حول إجابة سؤال محوري: من هو المسؤول والمخول بمهمة تعريف الشريعة الإسلامية وتطبيقها: الإمام، أم الأمة، أم العلماء؟ فبينما كانت الإجابة التقليدية تشير إلى الإمام، باعتباره المنصب السياسي والديني الأعلى في الدولة الإسلامية، يشير الإسلامويون الديمقراطيون إلى أنها الأمة، بينما تشير نظرية ولاية الفقيه الشيعية (ونظيراتها السنية) إلى أنهم علماء الدين، وفي الشكل الرقم (٣ ـ ١) محاولة لإيجاز النظريات الأساسية للدولة الإسلامية الحديثة.

الشكل الرقم (٣ ـ ١)

النظريات المختلفة للدولة الإسلامية الحديثة



(أ) النظرية السلطوية

(ب) النظرية الديمقراطية

(ج) النظرية شبه الثيوقراطية (حكم علماء الدين)

(د) نظرية الحاكمية لسيد قطب

وفي هذا الفصل من الدراسة، وعلى ضوء السمات الأيديولوجية للوهابية وللإخوان المسلمين التي تم تناولها آنفاً، سيناقش النموذج الوهابي ـ السعودي للدولة الإسلامية، ومن ثمّ عقد المقارنة بينه وبين النموذجين: التحديثي الديمقراطي والمثالي الراديكالي للدولة الإسلامية عند الإخوان المسلمين، وسوف تشتمل هذه المقارنة على المحاور الأربعة الآتية: الهيكلية الدستورية، ونمط المشروعية السياسية، وشكل السلطة وتوزيعها، وطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع أو نمط المواطنة.

أولاً: تأسيس الدولة السعودية

من المتعارف عليه أن لحظة تأسيس الدولة السعودية هو العقد الذي تم بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومحمد بن سعود عام ١٧٤٤[٦]، في هذا العام، لجأ ابن عبد الوهاب إلى الدرعية، وهي واحة مستوطنة كانت تحت حكم آل مقرن الذين سيعرفون لاحقاً بآل سعود[٧]. أعلن الشيخ محمد بن عبد الوهاب في لقائهما الأول أن الناس في نجد يعيشون في جاهلية، وأنه يرمي إلى تطهير نجد من الممارسات غير الإسلامية، وقد طلب الشيخ من ابن سعود أن يعلن الجهاد من أجل هذه القضية وفي المقابل سيصبح هو إمام هذا المجتمع المسلم[٨]، وقد وافق

---

(٦) Stephane Lacroix, Awakening Islam: *Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, translated by George Holoch (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), p. 8.

(٧) David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London; New York: I. B. Tauris, 2006), p. 18.

(٨) المصدر نفسه، ص١٩.

محمد بن سعود على هذه المهمة لكن بشرطين، **الأول**: أنه طلب من الشيخ أن يستمر بدعمه بعد نجاح حملتهما، **وثانياً**: أن يقر الشيخ بحق الأمير في فرض ضريبة على ثمار الدرعية، وقد وافق محمد بن عبد الوهاب على الشرط الأول، لكنه بشأن الشرط الثاني أجابه بأن عسى الله أن يعوضه من الفيء ما يغنيه عن هذه الضريبة[٩].

هذا العقد يُظن أنه قد حدّد طبيعة علاقات القوى في الدولة السعودية حتى الآن، ومنذ هذه اللحظة، تعاقبت ثلاث دول سعودية: **الأولى** استمرت منذ العام ١٧٤٤م إلى العام ١٨١٨م، حين حطمها العثمانيون والمصريون، **والثانية** استمرت بين العامين ١٨٢٤ و١٨٩١م، وقد سقطت هذه الدولة على يد آل رشيد، حكام أحد القبائل المحلية، وبعد انهيار الدولة السعودية الثانية، هرب عبد الرحمن آل سعود إلى الكويت وأقام بها لاجئاً[١٠].

بدأ عبد العزيز بن عبد الرحمن في تأسيس الدولة السعودية **الثالثة** عام ١٩٠٢م، مستخدماً جيشاً من الأصوليين المسلمين يعرفون بالإخوان، بالإضافة إلى الدعم العسكري من أمير الكويت، وخلال ثلاثين عاماً، نجح عبد العزيز في فتح القرية تلو القرية، وفي توحيد القبائل في نجد وحائل وعسير تحت

(٩) Commins, Ibid., p. 19.

(١٠) Gwenn Okruhlik, "Saudi Arabia," in: Michele Penner Angrist, ed., *Politics and Society in the Contemporary Middle East* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2010), p. 338.

حكمه، وفي النهاية تم إعلان تأسيس المملكة العربية السعودية عام ١٩٣٢م[١١]. ورّث عبد العزيز أبناءه السلطة لاحقاً: سعود (١٩٥٣ ـ ١٩٦٤م)، وفيصل (١٩٦٤ ـ ١٩٧٥م)، وخالد (١٩٧٥ ـ ١٩٨٢م)، وفهد (١٩٨٢ ـ ٢٠٠٥م)، وعبد الله (٢٠٠٥ ـ ٢٠١٥م)[١٢]، وأخيراً سلمان.

وقد ظهرت الدولة الحديثة في المملكة السعودية فور حصولها على الاعتراف الدولي عام ١٩٣٢، واعتماداً على الدعم البريطاني بدأ الملك عبد العزيز آل سعود في بناء جهاز الدولة، وقد أدّى المغامر البريطاني هاري سانت جون بريدجر فيلبي (Harry St. John Bridger Philby) دوراً مهماً في تأسيس البيروقراطية السعودية وكان مسؤولاً عن التفاوض مع الشركات الأمريكية والبريطانية الراغبة في استغلال النفط السعودي[١٣]. المرحلة الثانية من التحديث بدأت في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن العشرين على يد الملك فيصل، وقد أسهم عاملان أساسان في تحفيز هذه المرحلة من التحديث: العوائد النفطية السخيّة وتحدي الناصرية، وكانت نتيجتها هو توسع الجهاز البيروقراطي، وتبنّي برامج الرفاه، وبناء جيش وأجهزة أمنية حديثة، ومأسسة السلطات الدينية والقضائية، وتطوير نظم تعليمية حداثية، وتأسيس الغرف والمحاكم التجارية، بالإضافة إلى إصدار عدد من التنظيمات واللوائح مثل لوائح العمل

(١١) Jillian Schwedler, "Religion and Politics," in: Angrist, ed., Ibid., p. 119.

(١٢) Okruhlik, Ibid., pp. 388-389.

(١٣) Kjetil Selvik and Stig Stenslie, *Stability and Change in the Modern Middle East* (London; New York: I. B. Tauris, 2011), p. 44.

والخدمة المدنية[١٤].

على الرغم من ذلك، فإنّ هذا التحديث البيروقراطي لم يرافقه تحديث سياسي، فالمؤسسات السياسية السعودية ظلّت قاصرة إلى حدّ كبير أو غائبة بالكلية[١٥]، وخلال تسعينيات القرن الماضي وأوائل الألفية، أدّت زيادة الضغوط الداخلية والدولية من أجل الإصلاح السياسي (خصوصاً في أعقاب حرب الخليج وأحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر) إلى دفع النظام السعودي لتحديث مؤسساته السياسية. ففي عام ١٩٩٢م، قام الملك فهد بإصدار النظام الأساس للحكم، والذي يعد أول «دستور» سعودي، وكذلك أسس مجلساً للشورى[١٦]، أما المجالس المحلية فقد أنشئت عام ٢٠٠٥م[١٧].

من هذا الاستعراض السريع لتأسيس الدولة الحديثة في المملكة السعودية يمكن الخروج بملاحظتين أساستين:

أ ـ أن الدولة السعودية ترتبط نشأتها بالتحالف بين الديني والسياسي[١٨]، فمنذ عقد ١٧٤٤، احتكر آل سعود السلطة

(١٤) Roger Owen, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*. 3rd ed. (London; New York: Routledge, 2004), p. 39, and Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, pp. 25-26.

(١٥) Selvik and Stenslie, Ibid., p. 158.

(١٦) Mohammed Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* (Singapore: NUS Press, 2008), p. 45.

(١٧) Okruhlik, "Saudi Arabia," p. 391.

(١٨) Larbi Sadiki, "Saudi Arabia: Re-reading Politics and Religion in the Wake of September 11," in: Shahram Akbarzadeh and Abdullah Saeed, eds., *Islam and Political Legitimacy* (London; New York: Routledge Curzon, 2003), p. 31.

السياسية، بينما أصبح آل شيخ (نسل الشيخ محمد بن عبد الوهاب) يتحكمون في السلطة الدينية[١٩]، وقد نشأت علاقة من الاعتماد المتبادل بين الطرفين، فالعلماء أدوا دوراً أساسياً في تشكيل نمط الدولة التي برزت، وبالمقابل استفاد منهم الملوك في تحقيق أهدافهم السياسية[٢٠]، فقد اعتاد العلماء الوهابيون إضفاء المشروعية الدينية على قرارات النظام السعودي وسياساته بإصدار الفتاوى الدينية خصوصاً في الموضوعات محلّ الجدل، مثل: سحق تمرّد الإخوان (المقاتلون العقائديون الذين أسهموا في بناء الدولة السعودية ويطلق عليهم لقب «إخوان من طاع الله») عام ١٩٢٧، واستقدام الجنود الأمريكيين في أثناء حرب الخليج، وتقديم مبادرة للسلام مع إسرائيل وصدور فتاوى بجواز الصلح معها[٢١]. وبالمقابل، فقد سمح النظام السعودي للعلماء الوهابيين أن يضبطوا المجال الاجتماعي من خلال السيطرة على المؤسسات الدينية الرسمية، مثل: هيئة كبار العلماء، وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمؤسسات التعليمية الدينية، والنظام القضائي، ووزارة الشؤون الإسلامية[٢٢].

يعتبر البعض تقاسم هذا العمل بين الملوك السعوديين والعلماء الوهابيين نوعاً من العلمنة، فالعلماء الوهابيون يحتكرون

---

(١٩) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, p. 45.

(٢٠) Tim Niblock, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival*, *Contemporary Middle East* (London; New York: Routledge, 2006), p. 33.

(٢١) Ayoob, Ibid., p. 45.

(٢٢) Niblock, Ibid., p. 33, and Andrew Hammond, *The Islamic Utopia: The Illusion of Reform in Saudi Arabia* (London: Pluto Press, 2012), p. 46.

المجال الديني والاجتماعي حصرياً، بينما تسيطر الأسرة الحاكمة والتكنوقراط ذوي التعليم المدني الحديث على مجالات السياسة والاقتصاد والعلاقات الدولية وشؤون الدفاع[٢٣]، ولذلك فإن العلاقة بين الدين والسياسة في المملكة السعودية لا تعكس دولة ثيوقراطية شمولية كما توصف عادة من قبل الباحثين أو كما يكرر الإعلام الغربي دوماً، لكن النظام السعودي هو نظام مختلط، يخضع فيه الديني إلى السياسي، بحيث يصير لا هو دينيٌّ ولا هو علمانيٌّ، وكانت هذه الفجوة بين المجال الاجتماعي الذي يهيمن عليه العلماء والمجال السياسي الذي تسيطر عليه الأسرة الحاكمة سبباً في تناقضات جدية على مستوى الفرد والمجتمع[٢٤].

ب ـ أن تأسيس الدولة السعودية تمّ فرضه بشكل كامل من أعلى[٢٥]، فوفقاً لأنماط تأسيس الدولة الحديثة المذكورة في الفصل الأول، كان تأسيس الدولة السعودية نتيجة اتحاد وحدات سياسية مستقلة ومتناثرة، لكن هذا الاتحاد لم يكن نتيجة مفاوضات واتفاقيات بين مختلف الجماعات المعبّرة عن أمة ما، بل تمّ على طريقة غزوات القرون الوسطى.

يرى العربي صديقي (Larbi Sadiki) أن الدولة السعودية قد فُرِضَت على مجتمع بلا دولة، فقبائل نجد ـ كما ذكرنا ـ كانت

(٢٣) Madawi Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2007), p. 25.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٥٨.

(٢٥) Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, p. 23.

تفتقر إلى أي مشاعر انتماء وطني أو عصبية جامعة، كما أنّه لم يكن هناك أي موروث تاريخي للدولة في هذه المنطقة، لذلك فإن الدولة السعودية لا يمكن اعتبارها بأي حال من الأحوال استمراراً لدولة سابقة عليها، فهي لا تتمتع بأي تقاليد مؤسسية وليس لديها ثقافة الحكم بطريقة قانونية أو باسم سلطة عامة تعبيراً عن أمة ما وإرادتها العامة، إنها دولة عشيرة، أقرب إلى دول الأسر الحاكمة منها إلى الدولة الحديثة، وهذا يفسر طبيعة الدولة السعودية الرعوية (Patrimonial)[٢٦].

فما ذكره ماكس فيبر من باب التعميم الخاطئ في تحليله لعلم اجتماع الإسلام يمكن تطبيقه في حالة الدولة السعودية، ففيبر وصف الإسلام باعتباره دين المحاربين[٢٧]؛ إذ كانت طبقة المحاربين هي رافعته الاجتماعية. وكنتيجة لذلك، فإن أراضي المسلمين قد خضعت لنظم رعوية بيروقراطية لعدة قرون، بالإضافة إلى مؤسسات رعوية سياسية واقتصادية، وهو النظام الذي سماه السلطنة (Sultanism)[٢٨]. وبالمثل، فإنه يمكن اعتبار آل سعود والموالين لهم الطبقة المحاربة في الدعوة الوهابية، والتي تعامل القبائل كشعوب وجدت على أراض مفتوحة، وبالتالي، فقد أسسوا دولة سلطانية ذات نظام رعوي، وليس دولة حديثة ذات هيمنة قانونية وحقوق للمواطنة.

---

(٢٦) Sadiki, "Saudi Arabia: Re-reading Politics and Religion in the Wake of September 11," pp. 31-32.

(٢٧) Bryan S. Turner, "Revisiting Weber and Islam," *British Journal of Sociology*, vol. 61, issue supplement s1 (January 2010), p. 162.

(٢٨) Bryan S. Turner, "Islam, Capitalism and the Weber Theses," *British Journal of Sociology*, vol. 25, no. 2 (1974), pp. 237-238.

ثانياً: حالة الاستثناء السعودية

كنتيجة للعامليْن السابقيْن، فإن المملكة العربية السعودية تشكل حالة خاصة، إذ إن تقييمها وفق الخصائص الكلاسيكية للدولة الحديثة يكشف عن استثناءات أساسية، وبالتالي فهي تعتبر دولة هجينة تجمع بعض خصائص الدولة الحديثة مع خصائص أخرى لدولة الأسر الملكية ما قبل الحديثة، فخصائص مثل: احتكار العنف الشرعي، والحدود المرسمة، والجهاز البيروقراطي المتطور تعطي المملكة السعودية مظهر الدولة الحديثة، وفي المقابل، تحتفظ السعودية بخصائص عديدة من الملكيات التقليدية مثل: الهيكلية الدستورية، ونمط المشروعية السياسية، وشكل السلطة وتوزيعها، ونمط المواطنة.

١ - **بخصوص الهيكلية الدستورية**: فكما أشار كريستوفر بيرسون أن الدستورية هي أحد المكونات بالغة الأهمية في فكرة الدولة الحديثة، والدستورية كما يصفها تعني أن يقام التنظيم السياسي وفق حكم القانون لا حكم الأشخاص، وقد عرّفها ماكس فيبر بأنها نظام متماسك من القوانين المجردة، التي تطبق بشكل غير متحيز من قبل موظفي الخدمة العامة غير الحزبيين والمقيدين بالقانون. وبالمقابل، في الدول ماقبل الحديثة، كانت السلطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية أبوية وغير متمايزة، وكانت ممارسة هذه السلطات تنظّم بطريقة استبدادية، تعسفية، ثيوقراطية، مشخصنة في إطار حكم الأسر[٢٩].

---

(٢٩) Christopher Pierson, *The Modern State* (London; New York: Routledge, 2004), pp. 14-15 and 18.

وقد حافظت الدولة السعودية على التنظيم الدستوري الإسلامي التراثي؛ حيث كانت تعتبر الشريعة الإسلامية فيه - كما يفسّرها علماء الدين - دستوراً غير مكتوب، وهذا قد يوضح لماذا لم يكن هناك دستور للدولة السعودية منذ نشأتها وحتى العام ١٩٩٢م، وهو العام الذي أصدر فيه النظام الأساس للحكم، فالعلماء الوهابيون كانوا يعارضون باستمرار فكرة وجود دستور مكتوب لأنهم يعتقدون أن هذا يقلل من أهمية العلماء[٣٠].

إضافة إلى ذلك، فإن أندرو هاموند (Andrew Hammond) يعتقد أن النظام الأساس للحكم لا يعتبر دستوراً بالمعنى الحقيقي، فهذه الوثيقة سمّيت «النظام الأساس» وليس «الدستور» لأن الأخير يرتبط بالدولة القومية الحديثة والتي يعتقد العلماء أن دساتيرها تنتقص من سيادة القرآن[٣١]، وقد ورد لفظ الدستور في هذه الوثيقة في مادتها الأولى والتي تنص على: «المملكة العربية السعودية، دولة إسلامية، ذات سيادة تامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله (ﷺ)...»[٣٢].

وفقاً لهاموند، فإن دستور المملكة السعودية (القرآن والسنة) يفسّر بشكل أساس وفق التقليد الحنبلي، ولهذا فإن الدستور السعودي يتجسد في سلسلة من نصوص العلماء الحنابلة وآرائهم

---

(٣٠) Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton, NJ; Oxford, Princeton University Press, 2008), p. 95.

(٣١) Hammond, *The Islamic Utopia: The Illusion of Reform in Saudi Arabia*, p. 48.

(٣٢) The Basic Law of Governance, <http://www.saudiembassy.net/about/country-information/laws/The_Basic_Law_Of_Governance.aspx> (accessed 31 October 2014).

التي صيغت عبر أكثر من ألف ومئة عام، وقد حدّد بالأساس ثلاثة أعمال مرجعية للعلماء الوهابيين هي: كتابا **التوحيد والأصول الثلاثة** للشيخ محمد بن عبد الوهاب، و**مجموع الفتاوى** لابن تيمية[٣٣].

وبإيجاز، فإن تنظيم الدولة السعودية الدستوري حاول الحفاظ على المعادلة القديمة للدولة الإسلامية، بأن تكون الشريعة الإسلامية ـ مثل الدستور الإنكليزي ـ غير مكتوبة ودائمة التطور[٣٤]، وتشكّل نظاماً قانونياً صاغه القضاة[٣٥]، وأن يكون علماء الدين ـ كما كان يحدث في التاريخ الإسلامي ـ هم المسؤولين حصرياً عن تعريف الشريعة وتفسيرها، وأن يكون لدى الحكام المسؤولية المطلقة لتطبيقها[٣٦]، ولكن تكمن المشكلة في أن قدرة العلماء في الدولة السعودية على ضمان حكم القانون (الشريعة) تبدو أقل من نظرائهم في التاريخ الإسلامي[٣٧]، فعلى الرغم من أن الشريعة نظرياً هي الحاكمة، فإن للملوك قدرة على التحكم في طبقة العلماء مادياً وإدارياً بإعطائهم صلاحية تعيينهم في المناصب الدينية الرئيسة[٣٨].

٢ ـ **أما بشأن نمط الشرعية السياسية:** فكل الدول في حاجة إلى شرعنة نظم الحكم فيها، وطبقاً لماكس فيبر، يمكن

---

(٣٣) Hammond, Ibid., pp. 48-49.

(٣٤) Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, p. 6.

(٣٥) Turner, "Islam, Capitalism and the Weber Theses," p. 238.

(٣٦) Feldman, Ibid., p. 28.

(٣٧) المصدر نفسه، ص١٠١.

(٣٨) Sadiki, "Saudi Arabia: Re-reading Politics and Religion in the Wake of September 11," p. 33.

أن تعتمد عملية الشرعنة على التقاليد، بمعنى الادّعاء بأن نظام الحكم هذا يعكس «ما هو طبيعي» عن طريق الاحتجاج بما هو سائد أو بأنه يعبّر عن الإرادة الإلهية، أو الاعتماد على الصفات الكاريزمية لقائد ما، أو على الاثنين معاً: التقاليد والكاريزما. لكن تعتمد الدول الحديثة ـ كما ذكرنا ـ على نمط خاص من الشرعية السياسية، وهي الشرعية القانونية التي يصفها فيبر بأنها تعتمد على الإيمان بشرعية القواعد التي تم سنّها وتقييدها بالقانون[٣٩]. وعلى الرغم من اتهام تصنيف فيبر للشرعية السياسية بأنه غير ملائم للعالم حديثاً، وأنه قد عفى عليه الزمن، لأن نمط الشرعية التقليدية والكاريزمية أصبح غير موجود تقريباً، فإن الدولة السعودية تعتبر من الحالات المتفردة والتي تعتمد على هذه الأنماط ماقبل الحديثة من الشرعية السياسية[٤٠].

ففي المادة الخامسة من النظام الأساس للحكم أن «نظام الحكم في المملكة العربية السعودية ملكي، ويكون الحكم في أبناء الملك المؤسس عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود وأبناء الأبناء، ويبايع الأصلح منهم للحكم على كتاب الله تعالى وسنة رسوله (ﷺ)»، إضافة إلى ذلك، تنص المادة السابعة على: «يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله تعالى، وسنة رسوله، وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة»[٤١].

---

(٣٩) Pierson, *The Modern State*, p. 18.

(٤٠) Mattei Dogan, "Political Legitimacy: New Criteria and Anachronistic Theories," *International Social Science Journal*, vol. 60, no. 196 (2009), pp. 195-196.

(٤١) The Basic Law of Governance, <http://www.saudiembassy.net/about/country-information/laws/The_Basic_Law_Of_Governance.aspx>.

وتُظهر هاتان المادتان بوضوح الطبيعة التقليدية للشرعية السياسية في الدولة السعودية، فهي ملكية وراثية تدعم دعواها في الحكم في إطار ديني، علاوة على ذلك، فإن الأسرة الحاكمة تعتمد أيضاً على الدور التاريخي للملك عبد العزيز آل سعود في تأسيس المملكة للحصول على نوع من الشرعية الفيبرية الكاريزمية[٤٢]، فالخطاب الرسمي السائد في كتب التاريخ، وفي المتحف الوطني، والإعلام الحكومي يمجد تاريخ تأسيس الدولة العظيم تحت القيادة الحكيمة للملك عبد العزيز آل سعود الذي نجح في توحيد القبائل والمناطق المتناحرة، وقام بالزواج من القبائل التي هزمها ليعزز مشاعر الانتماء الوطني، ولهذا فقد فتحت المدينة تلو المدينة أبوابها لقواته، لذلك يخلص غوين أوكروهليك (Gwenn Okruhlik) إلى أن آل سعود يستمدون شرعيتهم السياسية استناداً إلى تحالفهم مع العلماء الوهابيين ومن دورهم في تأسيس الدولة في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته[٤٣].

ويذكر ستيغ ستانسلي (Stig Stenslie) وكجيتل سلفيك (Kjetil Selvik) - بالإضافة إلى ما سبق - أن هناك أربعة أسس لشرعية الدولة السعودية: حكم الأسرة السعودية الوراثي، والتسويغ الديني للعلماء الوهابيين، والنفط، والدعم الدولي[٤٤].

(٤٢) Hammond, *The Islamic Utopia: The Illusion of Reform in Saudi Arabia*, p. 54.

(٤٣) Gwenn Okruhlik, "Making Conversation Permissible: Islamism and Reform in Saudi Arabia," in: Quintan Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Indiana Series in Middle East Studies (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004), pp. 252 and 259.

(٤٤) Selvik and Stenslie, *Stability and Change in the Modern Middle East*, p. 247.

- بخصوص الأساس الأول، فإن المملكة العربية السعودية توصف عادة بأنها «شأنٌ عائليٌّ» (Family Business)، فكما ذكرنا، اعتاد الملك عبد العزيز آل سعود أن يتزوج من القبائل التي هزمها لتدعيم سلطته، وقد أعطته هذه الزيجات ٣٦ ولداً بالإضافة إلى ٢٧ ابنة، واليوم نما البيت الملكي لآل سعود ليشتمل على نحو ٤٥٠٠ عضواً[٤٥]، وقد مكنت هذه العضوية الهائلة العائلة من الهيمنة على المناصب العسكرية والمدنية العليا للدولة، في مجلس الوزراء، وأمراء المحافظات، وقادة قوات الدفاع والأجهزة الأمنية، ومؤسسات الشؤون الخارجية[٤٦].

ومن جهة أخرى فقد أنشئت عدة مؤسسات لتنظيم المشاركة العائلية في أمور الحكم وفي وراثة العرش، منها على سبيل المثال: اللجنة العليا لكبار الأمراء والتي أسسها الملك فيصل لدعمه في اتخاذ القرارات المحورية[٤٧]، ومجلس العائلة الذي يعتبر هيئة داخلية لاتخاذ القرارات ويتكون من الأمراء الكبار الثمانية وأعلن عام ٢٠٠٠م، وهيئة البيعة والتي تأسست في عهد الملك عبد الله عام ٢٠٠٦م ليجعل عملية اختيار الملوك وولاة العهد عملية رسمية، والمجلس المؤقت للحكم والذي تأسس ليتولى السلطة في الحالات الطارئة مثل الأزمات الصحية والاغتيالات[٤٨].

---

(٤٥) المصدر نفسه.

(٤٦) Owen, State, *Power and Politics in the Making of the Modern Middle East,* p. 49.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٥٠.

(٤٨) Okruhlik, "Saudi Arabia," p. 389.

ـ الأساس الثاني للدولة السعودية هو «الإسلام الوهابي» الذي أدى دوراً مهماً في تأسيس الدولة السعودية وفي شرعنتها، ففي أثناء سعي الملك عبد العزيز آل سعود لتأسيس دولة وطنية في مجتمع يفتقر إلى مشاعر قومية جامعة، استخدم الملك الإسلام الوهابي لخلق هذه الهوية[٤٩]، ففي هذه البيئة القبلية المنقسمة والخالية من أي إحساس قومي، وفّر الإسلام بنسخته الوهابية القوة الموحِّدة الوحيدة[٥٠]، ولذلك فإن النظام الأساس للدولة السعودية يؤكد التزام الدولة بتطبيق الشريعة الإسلامية، وحماية العقيدة الإسلامية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام بواجب نشر الإسلام، والدفاع عن قضاياه، كما تؤكد القيام بدورها الديني تجاه الأماكن المقدسة كما ورد في المادتين الثالثة والعشرين والرابعة والعشرين[٥١]. ولإبراز مشروعيتهم الدينية، اعتاد ملوك الدولة السعودية أن يتسمّوا بلقب إمام المسلمين، وذلك حتى العام ١٩٨٦، حين استبدل به الملك فهد بن عبد العزيز لقب خادم الحرمين الشريفين[٥٢].

ـ وتعتبر عوائد النفط الأساس الثالث لشرعية الدولة السعودية، ففي العام ١٩٣٨ اكتشفت شركة البترول الأمريكية النفط في المملكة العربية السعودية، وفي العام ٢٠٠٤ قُدّر أن المملكة العربية السعودية تنتج ١٣,١ في المئة من الإنتاج العالمي

(٤٩) Selvik and Stenslie, Ibid., p. 248.

(٥٠) Sadiki, "Saudi Arabia: Re-reading Politics and Religion in the Wake of September 11," p. 31.

(٥١) The Basic Law of Governance, <http://www.saudiembassy.net/about/country-information/laws/The_Basic_Law_Of_Governance.aspx>.

(٥٢) Hammond, *The Islamic Utopia: The Illusion of Reform in Saudi Arabia*, p. 56.

للنفط، وتمتلك ٢٢,١ في المئة من مخزونه[٥٣]، وقد نمت عائدات النفط من ٦٥٥ مليون دولار في العام ١٩٥٩م، إلى ٤,٣٤ مليار دولار في العام ١٩٧٣م، ومع أزمة النفط العالمية في العام التالي قفزت العائدات إلى ٢٢,٥ مليار دولار، ووصلت إلى ١٠٨ مليار دولار عام ١٩٨١م[٥٤]. ولهذا، فإن كان الملك عبد العزيز خلال عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته في مقدوره توزيع الهدايا والإعانات المادية على رجال القبائل ومقاتليه العقائديين («إخوان من طاع الله») لتدعيم شرعيته، فإن عوائد النفط الضخمة منذ الستينيات قد مكنت الملوك التالين من تحويل هذه الرعاية (Patronage) من النطاق الخاص الضيق إلى برامج خدمات رفاه اجتماعي عام، فقد بدأت الدولة في توفير خدمات التعليم المجاني والرعاية الصحية وضمان الوظائف الحكومية لخريجي الجامعات، ودعم السلع الأساسية من أغذية وكهرباء وطاقة، ودفع بدلات إسكان، وتقديم دعم مادي لمشاريع الأفراد، وإعانات ضمان اجتماعي للعجزة والأيتام والنساء اللواتي لا عائل لهن[٥٥].

ويصف مأمون فندي أربع دوائر متداخلة توضح كيف يقوم النظام السعودي بتوزيع خدماته الاجتماعية ورعايته لاكتساب المشروعية السياسية، ففي الدائرة الأولى يوجد آل سعود أنفسهم، حيث يمنح أمراء الأسرة الحاكمة عطاء سنوياً وفقاً لمنصبه في الدولة وموقعه في العائلة، وفي الدائرة الثانية توجد

(٥٣) Selvik and Stenslie, *Stability and Change in the Modern Middle East*, p. 249.

(٥٤) Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, p. 158.

(٥٥) المصدر نفسه، ص١٥٧ ـ ١٥٨.

العائلات الأرستقراطية والتي ترتبط مع الأسرة الحاكمة بصلات دم وعلاقات زواج مثل آل شيخ وآل السديري، وفي الدائرة الثالثة توجد العائلات الكبرى ذات الأنشطة التجارية الواسعة وإن كانت لا تربطها علاقات قرابة بآل سعود (مثل: الراجحي، بن لادن، بن محفوظ)، وفي الدائرة الرابعة والأكثر اتساعاً يوجد مجمل المواطنين السعوديين الذين يتمتعون بخدمات رفاه اجتماعي بالغة الكرم من دون الحاجة إلى دفع أي ضرائب[٥٦].

ـ **الأساس الرابع** والأخير لشرعية الدولة السعودية وفق ستانسلي وسلفيك هو تحالفها مع القوى العالمية الدولية، ففي البداية كانت بريطانيا العظمى هي من دعمت تأسيس قيام الدولة السعودية الثالثة وساعدت في الحصول على الاعتراف الدولي بها، كما أدت دوراً غير مباشر ـ عبر المستشارين البريطانيين ـ في تطور مؤسسات الدولة الحديثة وأجهزتها في المملكة[٥٧]. وبعد الحرب العالمية الثانية، وضع اللقاء الذي جمع الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت والملك السعودي عبد العزيز آل سعود الأساس لعلاقة خاصة بين الدولتين[٥٨]، واتسمت هذه العلاقة بتبادل المصلحة المشترك، فالنظام السعودي ضمن توافر إمدادات النفط للولايات المتحدة وفي المقابل دعمت الأخيرة النظام السعودي ضدّ المخاطر الأقليمية وأمدته بالأسلحة، ونتيجة هذه العلاقة نجح النظام السعودي في التغلّب على مخاطر الانقلابات العسكرية في الستينيات، وتهديد الجمهورية الإسلامية

---

(٥٦) Selvik and Stenslie, Ibid., pp. 249-250.

(٥٧) المصدر نفسه، ص٤١ و٤٤.

(٥٨) Okruhlik, "Saudi Arabia," p. 408.

الإيرانية في الثمانينيات، وعراق صدام حسين في التسعينيات من القرن العشرين، ومن جانبها نجحت الولايات المتحدة الأمريكية ليس فقط في تأمين إمدادات النفط بل والتأييد السعودي للسياسات الخارجية الأمريكية في المنطقة، مثل الصراع مع الشيوعية والحرب ضد الإرهاب[٥٩].

وإيجازاً، فبالمخالفة لزعم ماكس فيبر، يغيب مفهوم الشرعية القانونية تماماً عن الدولة السعودية الحديثة، وعوضاً عن ذلك، مكّن آل سعود لحكمهم بالدمج الماهر بين أدوات الهبات والرعاية من جهة، والقهر والغلبة من جهة أخرى، مع بعض الجرعات الأيديولوجية للشرعنة[٦٠]. لذلك فإنهم اعتمدوا على أنماط ماقبل حديثة للمشروعية السياسية: التقليدية (الدينية والحكم الوراثي)، والكاريزمية، علاوة على ذلك، فإن آل سعود حاولوا الاستعاضة عن الشرعية القانونية بما قد يسمى بشرعية الإنجاز[٦١]، عبر الريعية (Rentierism) وخدمات الرفاه الاجتماعي، والتحالف مع القوى الدولية.

٣ ـ **بشأن شكل السلطة وتوزيعها**، فدائماً ما توصف السلطة السياسية في الدولة الحديثة بأنها تمتاز بالمؤسسية، وبتعدد المراكز (سلطة مقسمة)، وبأنها غير مشخصنة، بمعنى أن المؤسسات السياسية متمايزة عن شخص الحكام والمحكومين

---

(٥٩) Selvik and Stenslie, Ibid., pp. 250-251.

(٦٠) Okruhlik, Ibid., p. 389.

(٦١) Sadiki, "Saudi Arabia: Re-reading Politics and Religion in the Wake of September 11," p. 44.

على السواء(٦٢). وكما ذكر ديفيد هيلد (David held)، فإن الدولة الحديثة يجب أن يتم تصورها كمجموعة من الهيئات والجماعات المعنية بمأسسة السلطة السياسية(٦٣). ونتيجة لذلك، فإن ماكس فيبر ينص على أن الدولة الحديثة يجب أن تدار من قبل بيروقراطيين، لأنها أكثر الوسائل المنطقية لممارسة السلطة بين البشر(٦٤)، فالبيروقراطية وفقاً لفيبر تكون محكومة بقواعد ثابتة، ويعمل بها موظفون مدنيون محترفون، وتدار من قبل رؤساء وظيفيين لديهم توجه عقلاني منطقي(٦٥).

في المقابل، فإن الدول ما قبل الحديثة كانت تمتاز بنمط سلطة هرمي (من أعلى إلى أسفل)، تراتبي، مركزي، موحّد (ذي مركز أحادي للسلطة)، كما أن مؤسسات السلطة تمتاز بالبساطة، والإستاتيكية، بمعنى أن معدّل نموها وزيادة تعقدها أبطأ كثيراً من نظيراتها في الدولة الحديثة(٦٦). أما عن جهازها الإداري، فقد ذكر فيبر أنه في نمط الهيمنة التقليدية، يكون العاملون بالإدارة أتباعاً بالأساس، بمعنى أنه تربطهم بالحاكم ولاءات شخصية، لذلك فهم يتقيدون بطاعته وبما تمليه عليهم الأعراف والتقاليد(٦٧).

---

(٦٢) David Held, "The Development of the Modern State," in: Stuart Hall and Bram Gieben, eds., *Formations of Modernity* (Cambridge, MA: Polity Press; Open University, 1992), pp. 87-88.

(٦٣) المصدر نفسه، ص١١٦.

(٦٤) Pierson, The Modern State, p. 16.

(٦٥) J. G. Merquior, *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy* (London; Boston; Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 99 and 101.

(٦٦) Bruce Charlton and Peter Andras, *The Modernization Imperative* (Exeter, UK: Imprint Academic, 2003), pp. 3-4.

(٦٧) Merquior, Ibid., pp. 99 and 101.

وتُظهر خصائص بناء السلطة ونمط توزيعها وجهازها البيروقراطي بجلاء الطبيعة الهجين للدولة السعودية، فالسلطة تمتاز بمركزية شديدة، ومتجسدة بدرجة كبيرة في شخص الملك، وعلى الرغم من أن النظام الأساس للحكم يشير إلى انقسام السلطة إلى أفرع ثلاثة: قضائية وتنفيذية وتنظيمية، إلا أنه ينص مع ذلك على أن الملك هو الحكم النهائي في هذه السلطات كافة[٦٨].

المادة ٤٤:

«تتكون السلطات في الدولة من:

- السلطة القضائية.

- السلطة التنفيذية.

- السلطة التنظيمية.

وتتعاون هذه السلطات في أداء وظائفها، وفقاً لهذا النظام وغيره من الأنظمة، والملك هو مرجع هذه السلطات»[٦٩].

وبالتالي فإن السلطات الممنوحة للملك السعودي واسعة للغاية[٧٠]، وتشمل الصلاحيات الآتية:

- يقوم الملك بسياسة الأمة سياسة شرعية طبقاً لأحكام الإسلام، ويشرف على تطبيق الشريعة الإسلامية، والأنظمة، والسياسة العامة للدولة، وحماية البلاد والدفاع عنها.

(٦٨) Niblock, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival*, p. 105.

(٦٩) The Basic Law of Governance, <http://www.saudiembassy.net/about/country-information/laws/The_Basic_Law_Of_Governance.aspx>.

(٧٠) Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, p. 180.

ـ الملك هو رئيس مجلس الوزراء، ويعين نواب رئيس مجلس الوزراء والوزراء الأعضاء بمجلس الوزراء، ويعفيهم بأمر ملكي، وللملك حل مجلس الوزراء وإعادة تكوينه[٧١].

ـ للملك أن يختار وأن يعفي ولي العهد بقرار ملكي[٧٢].

ـ يتم تعيين القضاة وعزلهم بأمر ملكي[٧٣]، ويعتبر الملك أعلى محكمة استئناف في المملكة[٧٤].

ـ الملك هو القائد الأعلى للقوات العسكرية كافة، وهو الذي يعين الضباط، وينهي خدماتهم، وفقاً للنظام.

ـ يعلن الملك حالة الطوارئ، والتعبئة العامة، والحرب.

ـ للملك حل مجلس الشورى وإعادة تكوينه.

ـ للملك إقرار وتعديل القوانين والمعاهدات الدولية والاتفاقيات والامتيازات[٧٥].

ـ تعيين الحكام، وأعضاء المجالس البلدية (منذ العام ٢٠٠٥، أصبح ٥٠ في المئة من أعضاء هذه المجالس بالانتخاب)[٧٦].

---

(٧١) The Basic Law of Governance, <http://www.saudiembassy.net/about/country-information/laws/The_Basic_Law_Of_Governance.aspx>.

(٧٢) Niblock, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival*, p. 106.

(٧٣) The Basic Law of Governance, Ibid.

(٧٤) Okruhlik, "Saudi Arabia," p. 390.

(٧٥) The Basic Law of Governance, Ibid.

(٧٦) Okruhlik, Ibid., p. 408, and Niblock, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival*, p. 107.

وهكذا، فإن النظام السياسي السعودي يمتاز بمركزية مفرطة وسلطوية واضحة بالإضافة إلى ضعف شديد في المؤسسات السياسية، فهو غير تمثيلي وغير خاضع للمحاسبة، وهو يمثل نمطاً غير مألوف لسياسة القصور، المتميزة بتركز شديد لسلطة مشخصنة بدرجة عالية[٧٧]. أما الحقوق السياسية الأساسية (مثل تأسيس الأحزاب السياسية، الانضمام إلى المؤسسات السياسية، والنقد العلني، وتنظيم الإضرابات والتظاهرات) فهي مفتقدة تماماً[٧٨]. وطبقاً لما يذكره ستيفان لاكروا (Stephane Lacroix)، فإن المجال السياسي قد بُني بالكامل حول آل سعود، المستودع الحصري للفاعلية السياسية، إضافة إلى ذلك، فإنه في الدولة السعودية ـ مثل أنماط الدول ماقبل الحديثة ـ يظهر بناء السلطة كهرم مقسم إلى قطاعات متوازية، وفي هذا الهيكل، يتربع آل سعود على قمة النظام السياسي، محتفظين بعلاقات رأسية بالقطاعات كافة المُشَكِّلة لمجال السلطة[٧٩].

أما بخصوص الجهاز البيروقراطي للدولة السعودية، فعلى الرغم من أنه شديد النظام، يشغله موظفون مدنيون محترفون، وتحكمه لوائح وقوانين ثابتة، إلا أن المناصب العليا في هذا الجهاز (الوزراء ـ حكام الأقاليم ـ الرتب العسكرية العليا) تُشغل عادة بأعضاء العائلة الحاكمة وبدرجة أقل «الأتباع»

(٧٧) Owen, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East,* p. 39.

(٧٨) Okruhlik, Ibid., p. 389.

(٧٩) Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia,* pp. 9 and 23.

المخلصين[٨٠]. فالملك وكبار الأمراء يهتمون عادة بمسائل الشؤون الخارجية، والدفاع، والأمن الداخلي، والشؤون الدينية ذات الطبيعة الحساسة، بينما يفوضون مسائل مثل التنمية الاقتصادية والتعليم للجيل الثالث من الأمراء (ذوي التعليم الغربي) أو للتكنوقراط ذوي الولاء[٨١].

٤ ـ **النمط ما قبل الحديث للمواطنة**، وهو المثال الرابع والأخير على استثنائية الدولة السعودية الحديثة، فالمواطنة هي خاصية أخرى مميزة للدولة الحديثة، وفي مدلولها المعاصر، تعني المواطنة أكثر من مجرد العضوية في جماعة سياسية، بل هي وضعية قانونية مرتبطة بمجموعة من الحقوق والواجبات، إنها مزيج من أن تكون حاكماً ومحكوماً في الوقت ذاته[٨٢]. وينص ديفيد هيلد على أن المواطنة هي حالة يمنح الأفراد بمقتضاها حقوقاً وواجبات متساوية، وحريات وقيود متساوية، وسلطات ومسؤوليات متساوية داخل المجتمع السياسي[٨٣]. وبالمقابل، يرى ماكس فيبر أن أعضاء المجتمعات التقليدية لا يمكن اعتبارهم مواطنين على الحقيقة، بل هم رعايا لسيد يمارس سلطة أبوية، فهم يدينون له بالطاعة الشخصية، اعتمادا على أساس التقاليد وليس التسويغ القانوني[٨٤]، وتكون الثقافة المهيمنة داخل

---

(٨٠) Owen, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East,* p. 39.

(٨١) المصدر نفسه، ص٤٩.

(٨٢) Pierson, *The Modern State,* pp. 111 and 116.

(٨٣) المصدر نفسه، ص٢١.

(٨٤) Merquior, *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy,* pp. 99 and 101.

هذه المجتمعات هو الخضوع للدين أو المعتقدات الغيبية(٨٥).

في الدولة السعودية الحديثة يتضح بجلاء أن نمط العلاقة بين الحكام والمواطنين هي علاقة أبوية (Patriarchal) وذلك لأسباب ثلاثة:

أ - أن المواطنين - وفق نظام الحكم الأساس - يدينون للملك بالطاعة وبالولاء الشخصي، ففي المادة السادسة منه يُنص على:

«يبايع المواطنون الملك على كتاب الله تعالى وسنة رسوله، وعلى السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره»(٨٦).

ب - كدولة ريعية، العلاقة بين الملك والشعب في الدولة السعودية قائمة على عقد غير مكتوب، وطبقاً لهذا العقد، يضمن الملك لمواطنيه خدمات رفاه اجتماعية واقتصادية «من المهد إلى اللحد» وبالمقابل، يتنازل المواطنون عن الحقوق السياسية المعتادة ويقدمون ولاءهم السياسي(٨٧).

ج - أن الجنسية السعودية ليست حقاً عاماً يتم ضمانه للمواطنين كافة، فهناك طائفة «البدون» أو أفراد الدولة الذين ليس لديهم أوراق إثبات شخصية ولا يعترف بهم كمواطنين سعوديين(٨٨). وأيضاً فإن الملك لديه صلاحية تجنيس الأجانب

---

(٨٥) Chilcote, *Theories of Comparative Politics: Search for a Paradigm*, p. 101.

(٨٦) The Basic Law of Governance, <http://www.saudiembassy.net/about/country-information/laws/The_Basic_Law_Of_Governance.aspx>.

(٨٧) Selvik and Stenslie, *Stability and Change in the Modern Middle East*, p. 158.

(٨٨) Okruhlik, "Saudi Arabia," p. 387.

بالجنسية السعودية (وفق شروط بالغة الصعوبة)[٨٩]، وكذلك نزع الجنسية عن أي مواطن سعودي وفق القانون[٩٠].

والخلاصة، فإن الطبيعة الاجتماعية ـ السياسية والسياق التاريخي المرتبط بتأسيس الدولة السعودية (والمتمثل في توحيد الدولة عبر التوسّع وضم القبائل، والدور المحوري للدعوة الوهابية المحافظة في شرعنة الدولة وصنع هويتها الوطنية) تسبب في الطبيعة الهجينة (التقليدية/الحداثية) لهذه الدولة، فالدولة السعودية حاولت أن تحافظ على الشكل التقليدي للدولة الإسلامية في إطار الدولة الحديثة مما جعلها تبدو ـ وفقاً لتعبير نوح فيلدمان ـ كصورة في مرآة خادعة (مشوّهة)، حيث كل العناصر المألوفة متواجدة، لكن أحجامها، وأماكنها، والعلاقات بينها تبدو متغيرة[٩١].

ثالثاً: النماذج المنافسة للدولة الإسلامية الحديثة

كما ذكرنا فإن النموذج السلطوي للدولة الإسلامية في المملكة السعودية قد تمّ تسويغه دينياً من قبل الأيديولوجيا السياسية للوهابية، فالوهابية كحركة دينية إحيائية محافظة لم تقدم أي رؤية سياسية أو نظرية تختلف عما هو سائدٌ في الفقه السني وعلى الأخص المدرسة الحنبلية كما عبّر عنها ابن تيمية[٩٢].

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص٣٩٢.

(٩٠) Saudi Arabian Citizenship System, <http://www.refworl.org/pdfid/3fb9eb6d2.pdf> (accessed 4 November 2014).

(٩١) Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State*, p. 102.

(٩٢) Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, p. 45.

فبخصوص الهيكلية الدستورية، تبنت الوهابية الرؤية التقليدية القائلة إن السلطة تتمثل في منصب الإمام، وهو المسؤول عن تطبيق الشرع، وقد أشار مفتي المملكة عبد العزيز بن باز في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩] أن هذا النص يوضح أن طاعة أولياء الأمر تنبع من طاعة الله وطاعة رسوله وتعدّ من مقتضياتها[٩٣]، وفي هذا النظام الدستوري، يمارس الحاكم صلاحيات سياسية غير محدودة، بينما لا يكون للأمة حق في المشاركة السياسية[٩٤]، ويكون للعلماء وحدهم حق ممارسة دور سياسي عن طريق تقديم النصح للحاكم (بشكل خاص وليس على الملأ)[٩٥]، ولذلك، فإن أندرو هاموند يرى أن كلا من نظام الحكم الأساس ومجلس الشورى كان في الواقع محاولة لتقنين العلاقة بين ملوك آل سعود والعلماء الوهابيين وليس بينهم وبين الشعب[٩٦].

بالإضافة إلى ذلك، فإن الوهابية قبلت بآليتي المشروعية السياسية المثيرتيْن للجدل: الاستيلاء (أي القبض على السلطة باستخدام القوة)، والتعيين (أي الاستخلاف من قبل الحاكم السابق أو الحكم الوراثي)[٩٧] فقد سوّغت ما وصفه جيه. جي. ميركيور بنظرية القوة للشرعية والتي تعتمد حصرياً على

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص٤٩ ـ ٥٠.

(٩٤) المصدر نفسه، ص٥٤.

(٩٥) Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, p. 184.

(٩٦) Hammond, *The Islamic Utopia: The Illusion of Reform in Saudi Arabia*, p. 49.

(٩٧) Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, p. 46.

فاعلية الحاكم في استدعائه لموارد الدولة ومراكز السلطة فيها[٩٨]، ويستخدم العلماء الوهابيون المنطق نفسه الذي استخدمه علماء السلف لشرعنة التغلب وهو أن «سلطاناً غشوماً خير من فتنة تدوم»[٩٩] فقد كان فهم الشيخ محمد بن عبد الوهاب للدولة الإسلامية قاصراً على وظائفها، والمتمثلة في قيامها بتطبيق الشرع ومحاربة البدع، ولم يعر انتباهاً لأحد أهم أعمدة تأسيس الدولة وهو الأساس الذي يجب أن يختار على أساسه الحاكم، وكيف تتمّ محاسبته، وعزله إذا حاد عن الطريق القويم[١٠٠].

أما في ما يتعلق بعلاقة الحاكم بالمحكومين، تؤكد الوهابية إلزامية الطاعة التامة للحاكم وإن كان حاكماً غير عادل، فالشيخ محمد بن عبد الوهاب تابع موروث ابن تيمية في أن أهل السنة يرون أن الحكّام الظلمة يجب أن يتمّ دعمهم ومتابعتهم فيما وافق أحكام الشرع، فيُصلّى خلفهم، ويُجاهد معهم، وتستغل قوتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن الخروج على هؤلاء الحكام الظلمة دوماً ما ينتج مصالح أقل ومفاسد أعظم، ولهذا فإن الخارجين قلما ينجحون في تحقيق الصلاح في الدين أو الدنيا، وهذا ما يؤكد ـ وفق رؤيتهم ـ أن أمر النبي (ﷺ) لنا بأن نصبر على جور الحكام هو الأصلح، فقد أمر الحكام بأن يكونوا عادلين وأن يعملوا

(٩٨) Merquior, *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy*, p. 7.

(٩٩) Al-Rasheed, Ibid., p. 41.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص٤٨.

وفقاً لمصلحة رعاياهم، وأمرنا بأن نصبر على مظالمهم وألا نخرج عليهم[١٠١].

وعلى الرغم من ذلك، فإن فعل الخروج في الخطاب الوهابي الرسمي امتد ليشمل أشكال النشاط السياسي كافة، مثل: كتابة مقالات تنتقد النظام، توجيه النصح إلى الحكام على الملأ، أو إمضاء العرائض المطالبة بالإصلاح، وبالمحصلة، فقد حُرم المجتمع المسلم من أن يكون له أي قول في الأمور السياسية، لأنه وفقاً للأيديولوجيا الوهابية، النقد الشرعي المسموح أن يوجه إلى السلطة السياسية هو ما يكون في السر، بين الحكام والعلماء فقط، وإن كان الحكام غير ملزمين بالأخذ بنصيحتهم، ولذلك ترى مضاوي الرشيد أن الخطاب الوهابي الرسمي قد أنتج رعايا وليس مواطنين[١٠٢].

هذا النموذج السلطوي الوهابي ـ السعودي تعرض لمنافسة حادة من الأيديولوجيا السياسية للإخوان المسلمين بنمطيها: البنّويّ والقطبي، فالنمط الأول يقدم نموذجاً أكثر تحديثية وديمقراطية للدولة الإسلامية والنمط الثاني يعد أكثر راديكالية.

بالنسبة إلى حسن البنا، وعلى الرغم من أنه يعتقد أنه لا يوجد نظام سياسي إسلامي محدد، إلا أنه يعتقد أن الدولة هي

---

(١٠١) محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مراجعة عبد العزيز بن زيد رومي ومحمد بلتاجي وسيد حجاب (الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٧٨)، ج ٨، ص٥٠ ـ ٥١.

(١٠٢) Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, pp. 46-54.

ضرورة أساسية في أي نظام إسلامي، لأنه لا يوجد في الإسلام فصل بين الدين والدولة، وقد حدّد البنا لهذه الدولة الإسلامية أربع صفات عامة:

١ ـ أن القرآن يجب أن يعد دستورها الأساس الذي تستقي منه التشريعات كلها، والمصادر الثانية للتشريع تشمل السنة النبوية وممارسات الخلفاء الراشدين.

٢ ـ أن الحكومة لا يجوز أن تكون أوتوقراطية (استبدادية)، لأنها يجب أن تعمل وفق مبدأ الشورى، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].

٣ ـ أن الحكام لا يتمتعون بسلطة مطلقة، بل هي مقيدة بأحكام الشريعة وبإرادة الأمة كما يعبّر عنها قادتهم والعلماء منهم (أهل الحل والعقد).

٤ ـ أنه لا يوجد نمط محدد وثابت للدولة الإسلامية، بل من الممكن أن تتواجد أنماط مختلفة ما دام لها الجوهر نفسه[١٠٣].

وهكذا يُظهر نموذجُ البنا للدولة الإسلامية ميلاً ديمقراطياً، فكما ذكر في رسالة «نظام الحكم» أن أحد دعائم الحكم الإسلامي هو مسؤولية الحاكم وحق الأمة في مراقبته بدقة، وأنه على الحاكم أن يستشير الأمة ويحترم إرادتها، بل وقد رأى البنا أن النظام البرلماني هو النظام الأكثر ملاءمة لتطبيق مبدأ الشورى

(١٠٣) Paul Salem, *Bitter Legacy: Ideology and Politics in the Arab World* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994), p. 121.

الإسلامي[١٠٤]. ولكن، على جانب آخر، يرى بعض الباحثين أن البنا لم يكن بحق من أنصار الديمقراطية كما يظهر، فعلى الرغم من موقفه الإيجابي من المبادئ الدستورية والنظام البرلماني، إلا أنّ موقفه كان سلبياً من التعددية الحزبية[١٠٥] التي تعد صفة لازمة للنظم البرلمانية، بل واعتبرها معادية لروح الوحدة التي حض عليها القرآن الكريم[١٠٦]. وأيضاً فإنّ مفهوم البنا للتمثيل النيابي يختلف عن المفهوم الديمقراطي الغربي التقليدي، بل هو يعود إلى المصطلح التقليدي لأهل الحل والعقد، والذين ـ كما وصفهم ـ يشتملون على أنماط ثلاثة: العلماء والتكنوقراط، وكل من كان له دور قيادي في المجتمع من رؤوس العائلات وشيوخ القبائل[١٠٧].

وعلى الرغم من ذلك، فإن المزاج الديمقراطي في فكر الإخوان المسلمين قد نضج لاحقاً على يد مجموعة تالية من مفكري الحركة والمنظرين لها، مثل: الشيخ يوسف القرضاوي والشيخ راشد الغنوشي اللذيْن انتقدوا النظرية السلطوية للدولة الإسلامية بعنف، فالغنوشي ـ على سبيل المثال ـ يقول: «يشعر المرء بنوع من القرف من استمرار هذا العفن قائماً في تراثنا

---

(١٠٤) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (الإسكندرية: دار الطباعة للدعوة والتوزيع والنشر، ١٩٩٠)، ص٢٣٣ و٢٣٩.

(١٠٥) Abdelilah Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era* (London: I. B. Tauris, 2009), p. 128.

(١٠٦) Ana Belén Soage, "Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture?," *Muslim World*, vol. 99, no. 2 (April 2009), p. 301.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص٣٠١ ـ ٣٠٢.

الديني، وفكرنا السياسي، إذ يضع يده مباشرة على هذه الألغام التي قوضت حضارة الإسلام، وأسلمتنا إلى الانحطاط» في إشارة إلى الأفكار التي تنص على أن «المسلمين أجمعوا على صحة الاستخلاف أو التوريث أو الإمام الوصي»، وأن الشورى للاستئناس، «وبحسب فهمه السقيم معلمة وليست ملزمة»، أو أن رئيس الدولة في النظام الإسلامي هو الدولة[(١٠٨)].

وتتمثّل أسس نظرية الدولة الإسلامية الديمقراطية العامة في المبادئ الآتية:

أ ـ أن الأمة هي «الخليفة الحقيقي لله»، ولها السلطة العليا ومنوط بها تعريف الشريعة وتطبيقها[(١٠٩)]، لأنه في اجتهاد «الأمة المهتدية بهدي الله، تقتبس من نوره... عصمة من الضلال الجماعي»[(١١٠)]، وأن صيغة الحكم الإسلامي هي «الله ـ الأمة ـ الحاكم» وليست «الله ـ الحاكم ـ الأمة»[(١١١)].

ب ـ أن الشورى ملزمة للحاكم، وليست معلمة، فهذه المدرسة ترى «أن أول ما أصاب الأمة الإسلامية في تاريخها هو التفريط في قاعدة الشورى، وتحوّل الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض سمّاه بعض الصحابة كسروية أو قيصرية، أي أن عدوى الاستبداد الإمبراطوري انتقلت إلى المسلمين من الممالك التي

---

(١٠٨) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ٢ ج (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٢)، ج ١، ص٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(١٠٩) Azzam S. Tamimi, *Rachid Ghannoushi: A Democrat within Islamism* (London: Oxford University Press, 2001), p. 100.

(١١٠) الغنوشي، المصدر نفسه، ج ١، ص١٨٣.

(١١١) المصدر نفسه، ص٢٥٦.

أورثهم الله إياها»، وكما أشار الشيخ القرضاوي إلى: «أن الشورى لا معنى لها إذا كان الحاكم يستشير ثم يفعل ما يحلو له، وما تزينه له بطانته، ضارباً برأي أهل الشورى عرض الحائط، وكيف يسمى هؤلاء أهل الحل والعقد كما عرفوا في تراثنا، وهم في الواقع لا يحلون ولا يعقدون؟!». وعلى الرغم من إقراره بوجود خلاف فقهي حول إلزامية الشورى، فإنه يرى «إن ما أصاب أمتنا ـ ولا يزال يصيبها إلى اليوم ـ من جراء الاستبداد، يؤيد الرأي القائل بإلزامية الشورى»(١١٢).

ج ـ وفي توافق مع الأفكار السياسية لحسن البنا، يرى الإسلامويون الديمقراطيون أن الديمقراطية أداة مناسبة لتطبيق مبدأ الشورى الإسلامي، فعلى سبيل المثال، يعتقد الغنوشي في ملاءمة الإسلام والديمقراطية، ويتبنّى نموذجاً ديمقراطياً إسلامياً، يتألّف من قيم النظام الإسلامي وميثاقه الأخلاقي من جهة، والآليات الديمقراطية الغربية من جهة أخرى، إيماناً بأن الإسلام لا يتعارض مع الديمقراطية، بل يشاركها بعض الخصائص، بما يتيح تبادل التعايش المشترك وتبادل المزايا بينهما(١١٣). وهذا النموذج وفقاً للغنوشي، لا يحل فقط مشكلة الاستبداد في العالم الإسلامي، بل ويحل أيضاً المشكلة الأساسية للديمقراطية الليبرالية، وهي فلسفتها المادية، فغياب القيم المتجاوزة والدور الذي يؤديه المال والإعلام حوّل الديمقراطية من حكم الشعب

(١١٢) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط ٣ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١)، ص١٤٤ ـ ١٤٦.

(١١٣) Azzam Tamimi, "Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi," *Theory, Culture and Society*, vol. 24, no. 2 (March 2007), p. 54.

بالشعب لمصلحة الشعب إلى حكم الشعب بالأثرياء وذوي السلطة لمصلحة الأثرياء وذوي السلطة[114].

ويفرق الإسلامويون الديمقراطيون بين الديمقراطية كمنظومة فلسفية والديمقراطية كمجموعة من الممارسات والإجراءات (الانتخابات، الاستفتاءات، التعددية الحزبية، . . .) والتي تمكن الشعوب عملياً من ممارسة حقهم في اختيار من يحكمهم، وألا يفرض عليهم حاكماً أو نظاماً يكرهونه، وأن يكون لهم حق محاسبة الحاكم إذا أخطأ، وعزله إذا انحرف، وألا يساق الناس على الرغم من أنوفهم إلى اتجاهات ومناهج سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية، وإذا عارضوها تم التنكيل بهم[115]. لذلك فهم يرفضون بشدة الآراء والفتاوى الدينية التي تدين الديمقراطية وتتهمها بأنها بدعة وتقليد للغرب، فحكم الشعب ليس مضاداً لحكم الله، بل لحكم الفرد[116]. ويرد الغنوشي بالإشارة إلى قول الرسول (ﷺ): «الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها»، وإلى قول الفقهاء: «أينما وجد العدل والمصلحة، فثم شرع الله»[117]، وبالتالي يؤمن الغنوشي أن النظام الديمقراطي كما عمل في إطار القيم المسيحية وأنتج الديمقراطية المسيحية، وكما عمل في إطار الفلسفة الاشتراكية فأنتج الاشتراكية الديمقراطية، يمكنه أن يعمل بالمنطق ذاته في إطار

---

(١١٤) المصدر نفسه.

(١١٥) القرضاوي، المصدر نفسه، ص١٣٢.

(١١٦) المصدر نفسه.

(١١٧) الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ج ١، ص١٣٣.

القيم الإسلامية فينتج ديمقراطية إسلامية[١١٨].

وبالمحصّلة، فإن نظرية الدولة الإسلامية الديمقراطية تعبّر عن نسخة إسلامية من نمط الهيمنة القانونية الذي نص عليه ماكس فيبر، فهي تقبل فقط الأساس القانوني للشرعية السياسية المرتكزة على البيعة الحرة للأمة، وترفض النمطيْن «المنحرفيْن» الآخرين: الاستخلاف الوراثي، والتغلب بالقوة، وطبقاً لهذه النظرة، فإن العلاقة بين الحاكم والأمة تعاقدية، وبموجب هذا التعاقد، يكون الحاكم نائباً عن الأمة ويلتزم بتطبيق الشرع، وفي المقابل تلتزم الأمة له بالطاعة[١١٩]. إضافة إلى ذلك، فإن الأمة لديها الحق في محاسبة الحاكم وعزله إذا أخلّ ببنود هذا التعاقد[١٢٠]. بعبارة أخرى، فإن طاعة الأمة للحاكم ترتكز على قناعتها بقانونية القواعد المُشرّعة وبحق أولئك الذين في السلطة في إصدار هذه القواعد، وهو ما وصف به ماكس فيبر الهيمنة القانونية[١٢١].

وبالتالي، يتبنى الإسلامويون الديمقراطيون المفهوم الحديث للمواطنة، فهم يعتقدون أن الأمة في الدولة الإسلامية هي مصدر السلطات وهي المالكة للسيادة العليا بخصوص أمور الحكم، ويضيف الغنوشي أن هناك حزمة من الحريات السياسية التي يجب ضمانها لمواطني الدولة الإسلامية، مثل الحق في المشاركة في الحكم، الحق في الاجتماع وتكوين الروابط،

---

(١١٨) Tamimi, *Rachid Ghannoushi: A Democrat within Islamism*, p. 104.

(١١٩) المصدر نفسه، ص٢١٧.

(١٢٠) القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص١٣٦.

(١٢١) Pierson, *The Modern State*, p. 18.

والحق في تداول المعلومات.. إلى غير ذلك(١٢٢) حتى بالنسبة إلى غير المسلمين يشير الغنوشي إلى الآية القرآنية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وإلى الحديث النبوي: «الناس سواسية كأسنان المشط» كقواعد ذهبية تُستقى منها حقوق الأقليات غير المسلمة في الدولة الإسلامية(١٢٣)، إلا أنه وصف مواطنة غير المسلمين في الدولة الإسلامية بأنها نمط خاص من المواطنة، لا يجوز فيها لغير المسلمين أن يتولوا بعض المناصب الحساسة مثل الولاية العامة، لكنه يذكر أن هذه الاستثناءات محدودة جداً بحيث لا تخرق القاعدة العامة للمساواة في الدولة الإسلامية(١٢٤).

بخصوص هيكل السلطة وتوزيعها في النظرية الديمقراطية للدولة الإسلامية، فإن الإسلامويين الديمقراطيين يتبنون مبدأ الفصل بين السلطات، وذلك كنتيجة لتعقد المجتمعات الحديثة من جهة، وكأحد العلاجات الناجعة للاستبداد من جهة أخرى(١٢٥). وعلى الرغم من أن بعض الأكاديميين مثل محمد أسد وعبد الرزاق السنهوري قد أكدوا طبيعة السلطة السياسية المركزية في الدولة الإسلامية كما كانت في عهد الخلفاء الراشدين وعهد النبي (ﷺ)(١٢٦)، وعلى الرغم من أن عدة

(١٢٢) Tamimi, *Rachid Ghannoushi: A Democrat within Islamism*, pp. 79-80.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص٧٦.

(١٢٤) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ج ٢، ص١٤٥.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص٥٧.

(١٢٦) عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣)، ص١٥٩ و١٧٥ ـ ١٨٩، و =

أحاديث النبوية ترسم للإمامة صورة سلطة مشخصنة وشديدة المركزية[127]، إلا أن داعمي مبدأ الفصل بين السلطات في نموذج الدولة الإسلامية يرون أن هذه السوابق التاريخية غير ملزمة، وأن مصلحة الأمة تقتضي مثل هذا الفصل لمنع تركز السلطة الذي يفضي إلى الاستبداد[128].

ومن جهة أخرى، فإن هناك من الأكاديميين من يؤمن بأن الدولة الإسلامية التقليدية كانت النموذج الأول لتطبيق مبدأ الفصل بين السلطات، وذلك بإعطاء العلماء المسلمين حق التشريع حصرياً من دون أي تدخل من الإمام[129]. ويشير توفيق الشاوي إلى أن هناك فصلاً عضوياً في الدولة الإسلامية بين التمثيل السياسي للأمة عن طريق أهل الحل والعقد الذين يخولون مهام اختيار الحاكم ومراقبته، وبين التمثيل الديني للأمة عن طريق العلماء والفقهاء، والذين يتولون مسؤولية التشريع، وهذا الفصل العضوي هو ضمانة أساسية لمنع الاستبداد وإساءة استخدام السلطة التشريعية من قبل التنفيذيين[130].

أما النسخة القطبية من أيديولوجيا الإخوان المسلمين، فلديها منظور مختلف تماماً للدولة الإسلامية، فعبد الإله بلقزيز

Mohammad Asad, *The Principles of the State and Government in Islam* (Berkeley,= CA; Los Anglos: University of California, 1961), pp. 52-58.

(١٢٧) الغنوشي، المصدر نفسه، ج ٢، ص٥٩.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص٥٦ ـ ٥٧.

(١٢٩) القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ص٣٩.

(١٣٠) توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢)، ص٤٣٣ ـ ٤٣٣.

يشير إلى أنه في مقاربة الاتجاه القطبي لموضوع الدولة الإسلامية لن نقرأ أي حديث عن الدعوة إلى الحكم الدستوري أو أن الأمة مصدر السلطة السياسية أو العلاقة بين الشريعة والديمقراطية أو فكرة التمثيل النيابي أو نحو ذلك، بل في المقابل، سنجد الحديث عن الكفر والإيمان، الحاكمية والجاهلية، مفاصلة المجتمع والثورة، وما إلى ذلك[١٣١].

وحقيقة، تبدو رؤية سيد قطب للدولة الإسلامية محيرة وغامضة، فهو يعترف أنه غير مشغول بتفاصيل ما هو النظام الإسلامي، بل ويعتبر السؤال عن تفاصيل النظام الإسلامي الذي يدعو إليه، من قبيل الإحراج الذي تضغط به الجاهلية على أعصاب الدعاة المخلصين، ومن قبيل محاولاتها دفعهم إلى تعجيل الخطوات، والتي يجب أن تركز الآن على خطوة دعوة هؤلاء إلى التسليم لحاكمية الله، مشيراً إلى أنه ليس ما ينقصنا الآن هو الاجتهاد والبحوث الفقهية على الأصول الحديثة، وأن النظرية تتبلور في أثناء الحركة، وأن ملامح النظام تتحدد في أثناء الممارسة، داعياً أصحاب الدعوة ألا يستجيبوا لهذه المناورة، وألا يستخفنهم الذين لا يوقنون[١٣٢].

وبشكل عام، فإن مفهوم الدولة الإسلامية عند سيد قطب يعتريه بعض التناقضات، فعلى سبيل المثال، نرى سيد قطب داعماً الرؤية التعاقدية للحكم في الإسلام، فهو يرى أن الحكم الإسلامي يعتمد على التزام الحاكم بالعدل، والتزام الأمة له

(١٣١) Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*, pp. 199-200.

(١٣٢) سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٣)، ص٤٤ ـ ٤٥.

بالطاعة في المقابل، والشورى بين كلا الطرفين، ويؤكد حقيقة أن الحاكم في الإسلام ليس له أي مزية أو امتياز خاص يفضّله عن باقي الأمة، وأنه يجب أن ينصب من قبل الأمة وأن يطاع فقط ما دام ملتزماً بتطبيق الشريعة(١٣٣). لكنه، على جانب آخر، يهاجم بعنف النظام الديمقراطي، ويرفض بشدة الزعم بأن الشورى في الإسلام مرادفة للحكم البرلماني أو لأي نمط آخر من أنماط الديمقراطية، لأنه يرى أن الشورى هي نظام مستمد من الوحي الإلهي، وتستند إلى مرجعية الحاكمية التي تعني أن السيادة المطلقة لله وحده، أما الديمقراطية العلمانية، فترتكز على أن السيادة المطلقة للشعب، وهو ما يعد افتئاتاً على حق من حقوق الله (ﷻ)(١٣٤).

وعلى الرغم من ذلك، فإن سيد قطب لا يدعو إلى دولة دينية خالصة تستمد شرعيتها من الله وحده كما يزعم عبد الإله بلقزيز(١٣٥)، فسيد قطب ينصّ على أن رأس الدولة الإسلامية لا يستمد شرعيته من سلطة دينية مستمدة من السماء بشكل مباشر، ولا يمكنه تسويغ حقه في ممارسة السلطة إلا بناء على البيعة الحرة من الأمة(١٣٦)، لذا، فإنه يبدو أن سيد قطب يتبنّى مفهوماً مختلطاً للسيادة، فهو يؤمن بالأساس الدستوري والشوري للحكم

---

(١٣٣) Soage, "Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture?," p. 302.

(١٣٤) Sayed Khatab, "Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb," *Middle Eastern Studies*, vol. 38, no. 3 (July 2002), pp. 159-160.

(١٣٥) Belkeziz, *The State in Contemporary Islamic Thought: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*, p. 210.

(١٣٦) Khatab, Ibid., p. 161.

الإسلامي، ولكن تحت سيادة إلهية دينية، وهو المصطلح الذي سمّاه المودودي «الديمقراطية الثيوقراطية»[١٣٧]. وطبقاً لسيد خطّاب، فإن قطب يميّز بين مفهومَيْن: مصدر السلطة وممارسة السلطة، فمصدر السلطة كما يراه سيد قطب لا يعود إلى الأمة المسلمة أو ينتج من الانتخاب أو البيعة، بل مصدر السلطة ينبع من الالتزام بتطبيق الشرع، أما ممارسة السلطة فهي التي يجب أن ترتكز على الشورى[١٣٨]، وبالتالي فإن نظام الحكم الإسلامي عند سيد قطب ليس ثيوقراطياً أو أوتوقراطياً بل هو في موقع متوسط بين الديمقراطية والثيوقراطية.

لكن هذا التصور يثير سؤالاً آخر حول العلاقة بين الإلهي والبشري في الدولة الإسلامية، وهو ما يعدّ مثالاً آخر للتناقض في نظرية سيد قطب، فمن جهة يؤكّد سيّد قطب ـ كمنظّر راديكالي ـ طبيعة النظام الإسلامي الفريدة والمقدّسة وغير القابلة للتغيير، فالشريعة الإسلامية لم تنشأ وتتطور تدريجياً بتطور المجتمع المسلم، بل لقد نشأت من البداية بشكلها الكامل والمستقر لأنها تمثل الوحي الإلهي، ولهذا فهي لم تُؤسس من قبل المجتمع المسلم، بل حقيقة هي المؤسسة له، ففي ظلال الشريعة الإسلاميّة تطوّر المجتمع المسلم في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية كافة، وغيرها من الخصائص التي تميز أنماط المجتمعات وهويتها، وهذا هو السبب في أن نظام الحكم الإسلامي لا يمكن أن يتواجد مع أي

---

(١٣٧) برّاق زكريا، **الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٣)، ص٢٦٣.

(١٣٨) Khatab, Ibid., pp. 161 and 165.

نظام حكم آخر من مصدر بشري[139].

لكن في مواضع أخرى، نرى سيّد قطب يقر بأن الشريعة تتمثّل في مبادئ كليّة وأحكام عامة، وأنها تعبّر عن إطار عام يسمح باستيعاب التغيرات والتطورات المستمرة في حياة البشر، وبالتالي يصير واجباً على المسلمين في كل حقبة أن يعيدوا تعريف الشريعة الإسلامية وفهمها وتطبيقها وفق حاجاتهم الخاصة[140]، وبالتالي ـ وفق هذه الرؤية ـ فإن الشريعة الإسلامية ليست ذلك النظام الثابت، المفصّل، المعد للتطبيق المباشر، والذي يعدّ إلهياً بكليته، بحيث لا يتجاوز دور البشر فيه مجرد التطبيق الفوري والمباشر، وهو ما كان يُفهم من الرؤية الجذرية السابقة. وبالتالي تتمثّل إشكالية هذه الرؤية الراديكالية الأولى في أنها تعزو مهمة تحويل المبادئ الكلية وأحكام الشريعة العامة إلى قواعد وسياسات تفصيلية، إلى الله من دون إشارة إلى أي دور بشري في ذلك، وهو ما ينتج منه تلقائياً إضفاء القداسة على الاجتهاد البشري في تفسير الشريعة، وترك فراغ يمكن أن يستغله أحد الأطراف للحديث باسم الله (كما وضحنا في الشكل الرقم (٣ ـ ١)).

والخلاصة، فإن هناك عدة اختلافات بين النموذج الوهابي ومعتقدات الإخوان المسلمين بشأن الدولة الإسلامية من حيث الهيكلية الدستورية، ونمط المشروعية السياسية، وشكل السلطة

---

(١٣٩) المصدر نفسه، ص١٦٠.

(١٤٠) سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٣)، ص٣٩ ـ ٤١.

وتوزيعها، ونمط المواطنة. هذه الاختلافات تم تلخيصها في الجدول الرقم (٣ ـ ١)، أما لماذا اعتبرت هذه الاختلافات الأيديولوجية تهديداً لمشروعية النظام السعودي/الوهابي ما دفعه إلى هذا الموقف الشديد العداء من أيديولوجيا الإخوان المسلمين فهو ما سوف نتعرض له في الفصل الختامي القادم.

الجدول الرقم (٣ ـ ١)

الفروق الأساسية بين نموذج الدولة الإسلامية الحديثة في الأيديولوجيا الوهابية وأيديولوجيا الإخوان المسلمين

	النموذج الوهابي/السعودي للدولة الإسلامية الحديثة	نموذج الدولة الإسلامية الحديثة في أيديولوجيا الإخوان المسلمين	
		الاتجاه الديمقراطي	الاتجاه الراديكالي
تصنيف النموذج	تقليدي ـ سلطوي	حداثي ديمقراطي	ديمقراطية ثيوقراطية!
الهيكلية الدستورية	الحاكم/الإمام هو المسؤول عن تطبيق الشريعة، بينما يكون على العلماء واجب مراقبته ونصحه.	الأمة هي الخليفة الحقيقي عن الله، ولها السيادة العليا، وهي المسؤولة عن تعريف الشريعة الإسلامية وتطبيقها، والعلاقة بين الحاكم والأمة تعاقدية.	الله هو الحاكم، ومصدر السلطة يستمد من الالتزام بتطبيق الشريعة، أما ممارسة السلطة فيجب أن ترتكز على الشورى.

نمط الشرعية السياسية	شرعية تقليدية (حكم وراثي وتسويغ ديني)، وشرعية كاريزمية (للملك المؤسس للدولة) - شرعية «إنجاز» متمثلة في الريعية وتقديم المزايا والأعطيات بالإضافة إلى دعم القوى الدولية.	نمط إسلامي للشرعية القانونية التي وصفها ماكس فيبر.	خليط (ديني ثيوقراطي: مستمد من الإذعان لسيادة الله، وقانوني: مستمد من بيعة الأمة للحاكم).
شكل السلطة وتوزيعها	سلطة أبوية، شديدة المركزية، مطلقة، مشخصنة.	سلطة مؤسسية، مقسمة، مقيدة.	غير متاح.
نمط المواطنة	نمط رعوي تقليدي (المحكومون هم رعايا وليسوا مواطنين).	نمط حداثي (المواطنة تتمثل في مجموعة من الحقوق والواجبات) والمحكومون متساوون - إلى حد ما - في الحقوق والواجبات.	غير متاح.

الفصل الرابع

معارضة إسلاموية في دولة إسلامية

من الذائع عند الحديث عن الإسلام في المملكة العربية السعودية أن يوصف بأنه سلاح ذو حدين[١]، بمعنى أنه إذا كانت الدولة تستخدم المقولات الدينية لشرعنة أهدافها، فإنه لا شيء يمنع المجتمع من استخدامها في نقض شرعية الدولة أو على الأقل نزع الشرعية عن سياساتها وخياراتها[٢]، ففي مثل هذه الدولة التي يؤدي فيها الدين دوراً أساسياً في إكساب النظام الشرعية السياسية، يكون أشد ما يخافه النظام هو تلك المعارضة التي تسوّغ مطالبها ودعاواها السياسية بالمصطلحات الدينية[٣]. ولهذا يشير ستيفان لاكروا إلى أن الإسلام يعدّ هو اللغة الأساسية التي يتجادل من خلالها الفرقاء السياسيون في

(١) Gwenn Okruhlik, "Saudi Arabia," in: Michele Penner Angrist, ed., *Politics and Society in the Contemporary Middle East* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2010), p. 400.

(٢) Larbi Sadiki, "Saudi Arabia: Re-reading Politics and Religion in the Wake of September 11," in: Shahram Akbarzadeh and Abdullah Saeed, eds., *Islam and Political Legitimacy* (London; New York: Routledge Curzon, 2003), p. 33.

(٣) Mohammed Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* (Singapore: NUS Press, 2008), p. 50.

المملكة[٤]، فالنزاع داخل الدولة السعودية ليس محوره هل يوجد دور للإسلام في المجال السياسي أم لا، بل بالأساس حول ماهية هذا الدور، وكيف يجب أن يكون[٥]؟

ظهور المعارضة الإسلاموية في الدولة السعودية قد تحفَّز بعامليْن أساسيْن: ضعف نفوذ المؤسسة الوهابية الرسمية من جهة، وانتشار أيديولوجيا الإخوان المسلمين في المملكة من جهة أخرى. ففيما يخص العامل الأول، أدّى اعتماد العلماء الوهابيين على الدولة واستخدامهم من قبل آل سعود لدعم سياساتهم إلى التأثير سلباً في مصداقيتهم، خصوصاً مع تنامي السخط السياسي ضد آل سعود منذ التسعينيات، حيث وجدت المؤسسة الوهابية الرسمية في موقف عسير لاضطرارها إلى الدفاع عن نظام غير محبوب[٦]. وفي أواخر التسعينيات وأوائل الألفية، زاد ضعف المؤسسة الوهابية بوفاة رمزيْن بارزيْن فيها، وهما: المفتي الشيخ عبد العزيز بن باز والشيخ محمد بن العثيمين عامي ١٩٩٩م و٢٠٠١م على التوالي، وقد كان واضحاً أن المفتي الجديد والأعضاء الآخرين لهيئة كبار العلماء لا يتمتعون بالمكانة ذاتها التي تمتع بها العالمان الراحلان[٧].

(٤) Stephane Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, translated by George Holoch (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011), p. 2.

(٥) Sadiki, "Saudi Arabia: Re-reading Politics and Religion in the Wake of September 11," pp. 42-43.

(٦) David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (London; New York: I. B. Tauris, 2006), p. 158.

(٧) Madawi Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2007), p. 81.

أما بخصوص انتشار أيديولوجيا الإخوان المسلمين في المملكة العربية السعودية، فكما ذكرنا أن الملك عبد العزيز آل سعود رفض طلباً من حسن البنا عام ١٩٤٦م بإنشاء فرع رسمي للإخوان المسلمين في المملكة السعودية، وأجابه: «أي خير قد يحققه هذا؟ نحن في المملكة كلنا إخوان وكلنا مسلمون»، ويبدو أن الملك قد ارتاب من نمط الإسلاموية التي يحملها الإخوان المسلمون[٨]، ومع ذلك فقد كان البنا حريصاً على الحفاظ على علاقات طيبة مع المملكة، واعتاد أن يسافر تقريباً كل عام للحج[٩].

لكن مع صعود النظم القومية العسكرية في المنطقة في الخمسينيات من القرن العشرين التي هددت استقرار الممالك العربية وسحقت بوحشية الحركات الإسلاموية في بلدانها، نشأت بين المملكة السعودية والإخوان المسلمين «علاقة تكافلية» ضد خصمهم المشترك[١٠]. فقد فتحت المملكة لأعضاء الإخوان المسلمين المصريين والسوريين والعراقيين باب اللجوء، وفي المقابل، أدّى الإخوان دوراً محورياً في الدعاية ضد الناصريين والبعثيين[١١]، ونتيجة لذلك، تولى أعضاء الإخوان المسلمين مناصب مؤثرة في الإعلام والمؤسسات التعليمية مكّنتهم من نشر

---

(٨) Stratfor Report, "Saudi Arabia and the Muslim Brotherhood: Unexpected Adversaries," <http://www.defenceviewpoints.co.uk/articles-analysis/Saudi-arabia-and-the-muslim-brotherhood-unexpected-adversaries/pdf> (accessed 9 April 2014).

(٩) المصدر نفسه، و

Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, p. 39.

(١٠) Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, p. 152.

(١١) المصدر نفسه، ص٤٠ ـ ٤١.

أدبياتهم والترويج لأفكارهم[١٢]، فقد عملوا كأئمة في المساجد، وأساتذة وموجهين في المدارس والجامعات، وكموظّفين في وزارة التعليم مسؤولين عن وضع المناهج وكتب الدراسة[١٣].

وقد ارتبط وصول الإخوان المسلمين بتسييس «الإسلام الوهابي»، والذي كان حتى هذه اللحظة محدداً بمهمة إصلاح الممارسات الدينية الخاطئة[١٤]، فظهر نمط جديد من الوهابية خليط من الأفكار «التطهيرية» للدعوة الوهابية، والأفكار السياسية للإخوان المسلمين بنمطيها البنّوي والقطبي. هذه الحركة الوهابية الجديدة ظهرت مع ستينيات القرن العشرين، وعرفت باسم الصحوة الإسلامية. وخلال السبعينيات، امتد نفوذ هذه الحركة لتكتسب احتكاراً شبه تام للنشاط الإسلامي في المملكة بفضل المواقع المؤثرة التي شغلها مؤسسو وأعضاء هذه الحركة في المؤسسات الإعلامية والتربوية في المملكة السعودية[١٥]. ويظهر الشكل الرقم (٤ ـ ١) المصادر الإسلاموية التي شكلت أيديولوجيا الصحوة الإسلامية كما وصفها ستيفان لاكروا[١٦].

---

(١٢) المصدر نفسه، ص١٧٢.

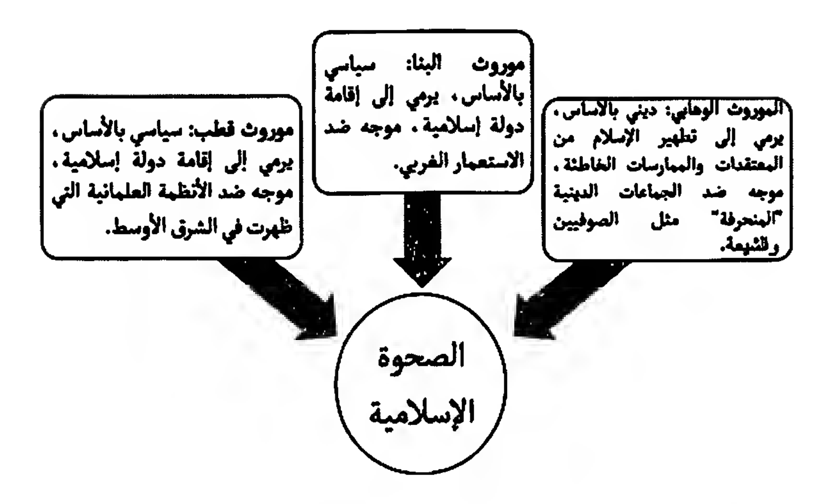
(١٣) Eric Rouleau, "Trouble in the Kingdom," *Foreign Affairs*, vol. 81, no. 4 (July-August 2002), p. 79.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) Stephane Lacroix, "Saudi Arabia and the Limits of Post-islamism," in: Asef Bayat, ed., *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam* (New York: Oxford University Press, 2013), p. 277.

(١٦) Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, p. 52.

الشكل الرقم (٤ ـ ١)
المصادر المختلفة لأيديولوجيا الصحوة الإسلامية



هيكلياً، لم تتمثل الصحوة الإسلامية في تنظيم واحد، بل تمثلت في جماعات إسلامية متعددة(١٧)، وتبرز بين هذه التنظيمات جماعتان: **الأولى** ترتبط تنظيمياً إلى حدّ ما بالإخوان المسلمين، وتتكون من أربع جماعات مترابطة بشكل فضفاض، **والثانية** معروفة باسم السرورية، نسبة إلى الشيخ محمد سرور زين العابدين، وكان عضواً في جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، ثم انفصل عنها وأسس مدرسته الخاصة السلفية ـ الإخوانية، وهذه الجماعة كانت تزعم دوماً أنها الأكبر على مستوى المملكة. ولكل من هذه التنظيمات الخمسة هيكل إداري هيراركي، ويُرأس بمجلس شورى، ويُزعم دوماً أن بينها أشكالاً

(١٧) Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, p. 69.

من التنسيق المتبادل[18].

ويبدو أن انتشار هذه النسخة الجديدة من الإسلاموية في المملكة كان له عواقب وخيمة لم ترها الدولة السعودية آنذاك كما أشار ديفيد كُومينز (David Commins):

لا أحد كان يتنبأ بأن نجاح الإخوان المسلمين في نشر أفكارهم في المملكة السعودية سوف يؤدّي إلى تآكل الهيمنة الوهابية، فطالما كان الإحيائيون المسلمون داعمين لآل سعود كانت الاختلافات الأيديولوجية بينهما كامنة وكان مدى انتشار أفكارهم في الثقافة السعودية غير ملحوظ، وقد كانت نقطة الضعف في الوهابية تتمثّل في أفكارها السياسية، والتي تفرض طاعة الحاكم ما لم يأمر شعبه بمعصية، وهذا جعل العلماء الوهابيين في موضع حرج، إما الدفاع عن الحكام أو السكوت على أفعالهم محل الانتقاد، أما الإحيائيون المسلمون فلم يكن لديهم غضاضة في توجيه الانتقادات العلنية إلى الحكام أو حتى عزلهم، لقد وفرت أفكار الإحيائيين المنصة اللازمة للتمرد السياسي التي كانت مفتقدة في الوهابية[19].

ويعود نشوء المعارضة الإسلاموية في الدولة السعودية إلى أواخر سبعينيات القرن الماضي، فبالإضافة إلى تمرد الشيعة في المنطقة الشرقية عام ١٩٧٩م في أعقاب الثورة الإيرانية، وقع تمرد سني آخر في العام نفسه قاده جهيمان العتيبي الذي احتل

---

(١٨) المصدر نفسه، ص٦٩ ـ ٧٠، و Lacroix, Ibid., p. 63.

(١٩) Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, p. 5.

الحرم المكي بالقوة[٢٠]، وقد كان انتقاد العتيبي للحكومة السعودية كونها فاسدة وغير شرعية يستعير كثيراً من أفكار نسخة أيديولوجيا الإخوان المسلمين القطبية، وهذا يمكن تفسيره بحقيقة أن جهيمان وبعضاً من جماعته قد درسوا في جامعة المدينة والتي كان يدرس فيها كثيرون من الإخوان المسلمين المصريين[٢١]، ومن بين هؤلاء الأعضاء، كان الشيخ محمد قطب الذي أدى دوراً محورياً في بناء أيديولوجيا الصحوة الإسلامية، ولذا كان يلقب عادة بشيخ الصحوة[٢٢].

إلا أن نقطة الانفصال الحقيقية بين النظام السعودي والصحوة الإسلامية كانت في أوائل التسعينيات، ففي هذه الفترة تأثرت شرعية الإنجاز للنظام السعودي بعاملَيْن أساسيَّيْن: **الأول**: هو ضعف الاقتصاد تحت حكم الملك فهد نتيجة هبوط أسعار النفط في الثمانينيات مع ارتفاع تعداد المملكة السكاني الذي كان يتضاعف كل ٢٠ سنة، ولهذا تراجعت قدرة الدولة على الحفاظ على برامج الرفاه الاجتماعي، وقد ازدادت حدة السخط الشعبي نتيجة المفارقة الصارخة بين الصعوبات الاقتصادية التي كانت تعانيها المملكة وحياة الترف التي كان يعيشها أفراد الأسرة المالكة[٢٣].

---

(٢٠) Okruhlik, "Saudi Arabia," p. 401.

(٢١) Tim Niblock, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival,* Contemporary Middle East (London; New York: Routledge, 2006), pp. 78-79.

(٢٢) Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, p. 53.

(٢٣) Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, p. 163, and Kjetil Selvik and Stig Stenslie, *Stability and Change in the Modern Middle East* (London; New York: I. B. Tauris, 2011), pp. 254-255.

الثاني: الذي مثّل أكثر التحديات التي واجهت شرعية النظام السعودي خطورة، هي أزمة حرب الخليج، فبعد أسبوع من غزو صدام حسين للكويت قرر الملك فهد دعوة القوات الأمريكية إلى المملكة لحمايتها من الخطر العراقي المحتمل. وقد عرّضت السرعة التي اتُخذ بها هذا القرار النظام إلى انتقادات بعدم الكفاءة، على الرغم من مليارات الدولارات التي أنفقت على التجهيزات العسكرية طوال حقبة الثمانينيات[٢٤]، وفي الواقع، لم تكن شرعية الإنجاز هي التي تأثرت فقط بهذا القرار، بل الشرعية الدينية كذلك، فعلى الرغم من أن المؤسسة الوهابية أصدرت فتوى لدعم هذا القرار، إلا أنه كان من العسير أن يتم التسويغ الشرعي لدعوة «كفار» للدفاع عن الأراضي المقدسة ضدّ قوة مسلمة أخرى[٢٥].

هذه الأزمة أثارت جدلاً حاداً غير مسبوق في الدولة السعودية[٢٦]، علاوة على ذلك، فقد اندلعت الأزمة والصحوة الإسلامية في أقصى درجات نفوذها[٢٧]، وقد تحوّل الصحويون إلى نقاد عنيفين للنظام السعودي وللمؤسسة الدينية الوهابية[٢٨]. وبعد حرب عام ١٩٩١، اتسعت مطالب الصحوة الإسلامية لتشتمل على إصلاحات سياسية عامة، وليس فقط انسحاب

(٢٤) Andrew Hammond, The Islamic Utopia: The Illusion of Reform in Saudi Arabia (London: Pluto Press, 2012), p. 76.

(٢٥) Commins, Ibid., p. 176.

(٢٦) المصدر نفسه، ص١٧٧.

(٢٧) Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, p. 158.

(٢٨) Commins, Ibid., p. 5.

القوات الأمريكية[٢٩]، وقد استخدمت مختلف أدوات الضغط على النظام، وقدمت عدة عرائض موقعة من قبل مئات علماء الدين وأساتذة الجامعة والقضاة إلى الملك فهد خلال عقد التسعينيات للمطالبة بإحداث تغيّرات جذرية في الدولة السعودية، ومن أهم هذه العرائض كان خطاب المطالب الذي قدّم في ربيع ١٩٩١م ومذكرة النصيحة التي قدمت في أيلول/سبتمبر ١٩٩٢م[٣٠].

كلتا الوثيقتين لم تقف عند حد مناقشة سياسات معينة للنظام السعودي، بل وضعت شرعية الدولة السعودية بالكامل محل التساؤل، وعلى الرغم من أن المعارضين لم يستخدموا مصطلح الديمقراطية بل الإصلاح، إلا أن أفكارهم السياسية تأثرت بأيديولوجيا الإسلامويين الديمقراطيين[٣١]، فلم تكن هذه العرائض تحمل ختم الوهابية بل النمط الإصلاحي للإخوان المسلمين[٣٢].

فخطاب المطالب ـ على سبيل المثال ـ اشتمل على الدعوة إلى تكوين مجلس للشورى يكون أعضاؤه مستقلين بالكامل عن النظام، وإقامة العدل والمساواة بين جميع أفراد المجتمع بالنص بوضوح على جملة الحقوق والواجبات، وقبول مبدأ المحاسبة لكل المسؤولين بالدولة (بلا استثناء)، وحماية حقوق الفرد

(٢٩) Niblock, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival*, p. 95.

(٣٠) Okruhlik, "Saudi Arabia," p. 402.

(٣١) Sadiki, "Saudi Arabia: Re-reading Politics and Religion in the Wake of September 11," p. 35.

(٣٢) Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, p. 183.

والمجتمع، وإزالة القيود على إرادة وحقوق المواطنين كافة، وضمان كرامة الإنسان وفق أحكام الشريعة الإسلامية[٣٣]، أما مذكرة الإصلاح فقد كررت تقريباً المطالب السابقة نفسها لكن بشكل أكثر تفصيلاً وبلهجة أكثر نقداً للنظام وأكثر تسييساً كذلك[٣٤].

ومن جانبه، فإنه كان على النظام السعودي أن يشن هجوماً مضاداً، فهيئة كبار العلماء أدانت مثل هذه العرائض التي تنشر بذور الشقاق والكراهية، والتي تنكر تماماً فضائل الدولة ما يدل على سوء نية كاتبيها أو جهلهم التام بالواقع[٣٥]، وأكّد المجلس في النهاية أن مثل هذه الأفعال تخالف الشريعة الإسلامية[٣٦]. وفي الوقت نفسه، حاول النظام أن يقدّم بعض التنازلات، ففي عام ١٩٩٢م تمّ إصدار النظام الأساس للحكم، وتأسيس مجلس الشورى، وتقنين مؤسسات الحكم المحلي[٣٧]، إلا أن هذه التنازلات كانت إلى حد بعيد شكلية، وترسخ الوضع السياسي القائم لا غير، ولذلك في عام ١٩٩٤ وجد النظام السعودي نفسه مضطراً إلى استخدام القمع، فقام باعتقال قيادات الجماعات الإسلاموية والمئات من أنصارها، وزجّ بهم في السجون لعدة سنوات[٣٨].

---

(٣٣) Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, pp. 179-181, and Niblock, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival*, p. 95.

(٣٤) Lacroix, Ibid., p. 185, and Sadiki, "Saudi Arabia: Re-reading Politics and Religion in the Wake of September 11," p. 35.

(٣٥) Lacroix, Ibid., p. 187.

(٣٦) Niblock, *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival*, p. 96.

(٣٧) Hammond, *The Islamic Utopia: The Illusion of Reform in Saudi Arabia*, p. 78.

(٣٨) Niblock, Ibid., p. 97.

وقد أسفر القمع في عام ١٩٩٤م عن تمايز التيارين الإصلاحي والراديكالي في تيار الصحوة الإسلامية(٣٩)؛ فالإصلاحيون قبلوا بشرعية الدولة السعودية، وبالتالي سعوا من خلالها إلى التأثير سلمياً في سياساتها وقراراتها في محاولة لجعلها أقرب إلى رؤيتهم للحكومة الإسلامية الصائبة، أما الراديكاليون فقد آمنوا بأن النظام السعودي فاقد الشرعية وبالتالي سعوا إلى الإطاحة به بالوسائل السلمية أو العنيفة كافة(٤٠).

هذا الجناح الراديكالي من الصحوة الإسلامية انضوى تحت قيادة القاعدة، ليشكل تنظيم القاعدة في الجزيرة العربية، والتي كانت ـ وفقاً لمحمد أيوب ـ ثمرة التزاوج بين الأفكار السياسية القطبية والطبيعة التطهرية المحافظة للوهابية(٤١)، فكان الشيخ أسامة بن لادن نفسه أحد هؤلاء الصحويين، الذي تعرف الأفكار القطبية من خلال دراسته في جامعة الملك عبد العزيز بجدة في أواخر السبعينيات، حيث كان على تواصل أيضاً مع الشيخ محمد قطب، ثم ـ وبدرجة أكبر ـ من خلال علاقته بالشيخ عبد الله عزام، أحد أعضاء جماعة الإخوان المسلمين الأردنية وأحد قيادات الجهاد الأفغاني في الثمانينيات(٤٢).

ومن جهة أخرى، فبعد خروجهم من السجون في مطلع

---

(٣٩) Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, p. 278.

(٤٠) Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, p. 71.

(٤١) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, p. 58.

(٤٢) Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, p. 186.

الألفية، تحول الجناح الإصلاحي من الصحوة الإسلامية إلى معارضة موالية للنظام السعودي[٤٣]، فقد اتبعوا استراتيجية التعايش مع النظام بل والعمل معه في القضايا محلّ الاتفاق، مثل: محاربة العنف والإرهاب في المملكة لكنهم في الوقت نفسه، ما زالوا يعملون على نشر أفكارهم الإصلاحية السياسية والدينية[٤٤].

ومنذ أزمة الخليج أوائل التسعينيات، أصبح الخطاب الرسمي السياسي والديني للمملكة السعودية ينتقد بشكل مفتوح وحاد أيديولوجيا الإخوان المسلمين، فعلى سبيل المثال، الأمير نايف بن عبد العزيز، دأب على اتهام الإخوان المسلمين بالوقوف خلف العنف في المملكة[٤٥]، وذكر أنه عندما مرّ الإخوان المسلمون بأوقات صعبة، وجدوا ملجأ لهم في المملكة السعودية التي آوتهم وحمتهم، بل ووفرت لهم سبل العيش ففتحت لهم أبواب الجامعات والمدارس، وصاروا معلمين وأساتذة في الجامعات، لكنهم للأسف لم ينسوا انتماءاتهم الأولى، وبدؤوا في تجنيد الأفراد وتنظيم الجماعات وإثارتهم ضد المملكة[٤٦].

ومن جهتهم، شن بعض أبناء عائلة آل الشيخ هجوماً

---

(٤٣) Okruhlik, "Saudi Arabia," p. 402.

(٤٤) Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, p. 59.

(٤٥) Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, p. 77.

(٤٦) Lacroix, *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, p. 37.

مماثلاً، فالكاتب محمد بن عبد اللطيف آل شيخ، على سبيل المثال، صرّح بأن الوهابية كانت هي الدعوة التي أثمرت ميلاد الدولة السعودية، لذلك فعلماء الوهابية هم الذين يحمون هذه الدولة بينما يحاول الصحويون تدميرها، فبينما يجتهد الأوائل في إطار النص الديني ليدعموا الدولة، يوظف الآخرون هذا النص لتدميرها[٤٧].

(٤٧) Al-Rasheed, Ibid., p. 77.

خاتمة

في هذا الكتاب تم التعرض لموضوع الأسس الأيديولوجية للنزاع الوهابي ـ الإخواني، وذلك باستعراض إشكالية نموذج الدولة الإسلامية الحديثة، والاختلافات بين النموذجين الوهابي والإخواني في ضوء نظرية ماكس فيبر للشرعية السياسية وتوصيفه لماهية الدولة الحديثة. وقد حاول هذا الكتاب أن يناقش هذه الإشكالية بطريقة منهجية، ففي البداية ناقش المصطلح الأساس للدراسة «الدولة الإسلامية الحديثة»، وهو مصطلح مركب من شقيْن: الدولة الإسلامية والدولة الحديثة، بعدها تمت معالجة ظاهرة الأيديولوجيا الإسلاموية، ما هي؟ ولماذا ظهرت؟ وما الأطياف المتعددة المشكّلة لهذه الأيديولوجيا؟، ثم انطلاقاً من هذه المقدمة، قام الكتاب ببحث كل من الأيديولوجيا الوهابية وأيديولوجيا الإخوان المسلمين، للتعرف إلى مقولاتهما الأساسية وأسباب الاختلاف بين الأيديولوجيتين. وفي ضوء هذه الاختلافات، تمت مناقشة النماذج المتنافسة للدولة الإسلامية الحديثة في كلتا المدرستين، ليُختتم الكتاب بتوضيح لماذا اعتبر النظام السعودي هذه الاختلافات الأيديولوجية تهديداً لشرعيته ما جعله يأخذ هذا الموقف العدائي ضد الإخوان المسلمين.

بداية، تمت مناقشة مصطلح «الدولة الإسلامية»، وقد اقترح الكتاب ثلاثة أعمدة لتعريف هذه الدولة: **الأمة**: وهي تعدّ مصطلحاً مركباً له أبعاد سياسية ودينية وثقافية واجتماعية ويمثل «الشعب المسلم». **والشريعة**: وهي القانون الإسلامي الإلهي الذي يعد تطبيقه علة وجود الدولة الإسلامية. **والخلافة**: وهي النظام السياسي الإسلامي التقليدي الذي يعد فيه الخليفة صاحب السلطة السياسية والدينية العليا في الدولة.

إلا أن تعريف الدولة الإسلامية يثير عدداً من الإشكاليات، على سبيل المثال، إلى أي مدى تعدّ الدولة الإسلامية تنظيماً سياسياً متفرداً بحيث لا يمكن مناقشته أو وصفه باستخدام مصطلحات ومفردات غريبة عنه؟، وهل كانت الدولة الإسلامية التاريخية إسلامية بحق، إذا أخذنا في الاعتبار تكيف الفكر السياسي الإسلامي التراثي لمتطلبات الأمر الواقع وضغوطه؟ وكيف يمكن التمييز بين الجزء الإلهي المقدس وغير القابل للتغيير من الشريعة الإسلامية، وذلك الجزء البشري المرتبط بالسياقات والقابل للتغيير، والمتمثل في الفقه والممارسات التاريخية في الخبرة الإسلامية؟

وقد ازدادت إشكالية الدولة الإسلامية تعقيداً مع ميلاد الدولة الحديثة، فالأخيرة تمتاز بنمط معين من الشرعية السياسية والتنظيم الدستوري والسيادة والمواطنة يختلف كلياً عن المفهوم التقليدي للدولة الإسلامية، وعدم الملاءمة هذا بين النموذجين هو السبب ـ وفقاً لعدد من الباحثين ـ في تضارب وتشوّه النماذج المعاصرة للدولة الإسلامية.

بعد ذلك ناقش الكتاب نشوء الظاهرة الإسلاموية أو

الأيديولوجيا السياسية الإسلامية كمدخل ضروري لاختبار النماذج المختلفة للدولة الإسلامية الحديثة، وقد حدّد ثلاثة عوامل أساسية أسهمت في أدلجة الإسلام، **أولها**: الطبيعة السياسية للدين الإسلامي الذي يوصف بأنّه دين سياسي نظراً إلى أن الرسول (ﷺ) قد أنشأ مجتمعاً سياسياً دينياً في آن واحد، وكان يعد هو السلطة العليا في المجالين الديني والسياسي في هذا المجتمع، **ثانياً**: ردة الفعل تجاه الاستعمار، فكما ذكر عدد من الباحثين كانت التغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية العنيفة التي ارتبطت بالاستعمار سبباً محفزاً على ظهور الأيديولوجيات السياسية العلمانية والإسلامية في المجتمعات المسلمة، **ثالثاً**: الاستجابة لتهديد الحداثة، فكما ذكرنا، كانت الإسلاموية ردة فعل محافظة تجاه الحداثة، لكنها كانت أيضاً أحد منتجات الحداثة، بل وعاملاً تحديثياً كذلك.

وقد فنّد هذا البحث زعم الطبيعة الأحادية للأيديولوجيا السياسية الإسلاموية، وأنها تتألف من معتقدات إلهية خالصة ومجردة عن أي سياقات، وأوضحت أن هناك حقيقة عدة أيديولوجيات إسلاموية، كل منها ناتج التفاعل بين ثلاثة عوامل: النص الديني المقدس، والسياقات التاريخية والاجتماعية التي ارتبطت بنشأتها، والميول الأيديولوجية والخبرات الحياتية للمنظّرين المؤسسين. ومن بين هذه الأيديولوجيات، تعتبر الوهابية وأيديولوجيا الإخوان المسلمين أنهما الأيديولوجيتان الأساسيتان السنيتان ـ إن جاز التعبير ـ.

وبناءً على ذلك، فقد أدت عوامل عديدة إلى الاختلافات بين الأيديولوجيا الوهابية وأيديولوجيا الإخوان المسلمين، فمن

حيث السياق التاريخي والاجتماعي، تشكلت الوهابية في بيئة ماقبل حداثية في نجد في القرن الثامن عشر، وتأثرت بالخطاب الحنبلي التقليدي المهيمن في هذه البيئة. علاوة على ذلك، كان التحدي الذي استجابت له الوهابية دينياً بحتاً، يتمثّل في الانحرافات العقائدية والبدع الدينية. أما أيديولوجيا الإخوان المسلمين، في نسختيها البنّوية والقطبية، فقد تشكلت في سياق مختلف تماماً، وهي الدولة الحديثة في مصر في حقبتها الليبرالية خلال عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته في حالة حسن البنا، أما النسخة القطبية فقد تشكلت في جمهورية ما بعد الاستقلال العسكرية العلمانية في خمسينيات القرن العشرين وستينياته. وبالتالي، كانت التهديدات التي استجاب لها منظرو الإخوان المسلمين حداثية وسياسية في الأساس (مثل: التغريب، الاستعمار، الأيديولوجيات العلمانية، النظم العسكرية الاستبدادية... إلخ)، ولذلك قاموا بصياغة أيديولوجيا أكثر نضجاً وتسييساً من الوهابية.

أما بخصوص المنظّرين المؤسسين، فإن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وحسن البنا، وسيّد قطب يعبّرون عن أجيال مختلفة من الإحيائيين الإسلاميين، فابن عبد الوهاب كان عالماً دينياً تقليدياً، يعتمد على مصادر فكرية تراثية، بينما كان الآخران «مفكريْن» قاما بمزج المصادر التراثية الإسلامية التقليدية بالأفكار والأيديولوجيات الغربية. وكنتيجة منطقية لاختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية، واختلاف الخبرات الحياتية والمعرفية للمؤسسين اختلفت الأيديولوجيا الوهابية عن مثيلتها للإخوان المسلمين، فالوهابية لها أجندة إصلاحية دينية، تركز

على تطهير الممارسات والعقائد الإسلامية من الشرك والبدع. وعلى جانب آخر، تبنى الشيخ محمد بن عبد الوهاب الأفكار التقليدية الحنبلية من دون أي اجتهاد، وكرر مقولات الشيخ ابن تيمية نفسها الذي عزا صفات سلطوية إلى الدولة الإسلامية وسوَّغ الحكم الوراثي شرعياً.

وعلى النقيض، كانت أيديولوجيا الإخوان المسلمين في الأساس سياسية، فكان الإسهام الأساس لحسن البنا في الفكر السياسي الإسلامي هي طريقته المميزة في تعريف شمولية الإسلام، وتأكيده أن الإسلام دين ودولة. إضافة إلى ذلك، فإن البنا، كي يعمل على نشر أيديولوجيته، أسس حركة اجتماعية حداثية، وطبّق مختلف أدوات التنشئة الاجتماعية ليجمع أعضاءها على قيم وأهداف هذه المنظمة. لاحقاً، قام سيد قطب، منظّر الإخوان المسلمين الثاني الأهم، بزيادة تسييس وراديكالية أيديولوجيا البنا، فمفهوم البنا عن شمولية الإسلام تحول إلى أيديولوجيا شمولية مثالية في مصطلحه عن الحاكمية، وبخلاف استراتيجية البنا المتدرجة، تبنى سيد قطب رؤية أكثر جذرية للتغيير.

وبتطبيق نظرية ماكس فيبر لأنماط الهيمنة السياسية ومواصفاته للدولة الحديثة على نموذج الدولة الوهابية - السعودية، ونموذج الدولة الإسلامية الحديثة عند الإخوان المسلمين، نجد أن هناك اختلافات جذرية بينهما، فالنموذج الوهابي - السعودي يعبّر عن هيمنة تقليدية، تستند إلى شرعية وراثية ودينية، وتتصف بسلطة شديدة المركزية ومشخصنة، وعلاقة رعائية بين الحاكم والمحكومين. ومن جانب آخر، فإن

تصوّر الإخوان المسلمين - في تقاليدهم الديمقراطية - للدولة الإسلامية الحديثة يمثل نسخة إسلامية للهيمنة القانونية لفيبر، حيث المشروعية السياسية تستند إلى ممارسات قانونية ودستورية، والسلطة مقسّمة ومؤسسيّة ويحدّها القانون، كما تتبنّى رؤية حداثية لمفهوم المواطنة. أما الرؤية الراديكالية لسيد قطب حول الدولة الإسلامية، والمتمثّلة في مفهوم «الحاكمية» فهو يعكس نمطاً محيّراً ومتعارضاً من الهيمنة، يمزج فيه الشرعية الدينية التقليدية والقانونية.

وبالمحصّلة، فإنه يبدو أن أفكار الإخوان المسلمين السياسية تتحدّى بشدّة الأسس الدينية التي ترتكز عليها شرعية النظام السعودي، فأيديولوجيا الإخوان المسلمين (في نسختيها البنّوية والقطبية) تغذّي رافدي المعارضة الإسلاموية السعودية الإصلاحية والراديكالية، ولذلك فقد ارتبط صعود الظاهرة الإسلاموية المسماة «الصحوة الإسلاموية» (والتي تعتبر نمطاً مناظراً للإخوان المسلمين) بحالات من عدم الاستقرار السياسي الحادّ وأزمات في مشروعية الدولة السعودية. وكي يدافع عن مشروعيته، قاد النظام السعودي هجوماً مضاداً ضد أيديولوجيا الإخوان المسلمين منذ منتصف التسعينيات، متهماً إياها بأنها أيديولوجيا منحرفة ومثيرة للفتن.

ويمكن أن نستنتج من هذا الكتاب أن الحفاظ على الشرعية السياسية للدولة السعودية ومن ثم استقرارها السياسي هو ما يوجّه النظام السعودي في الأساس، ولذا لم يكن تحالفه مع الإخوان المسلمين في مواجهة النظم العسكرية الاستبدادية في الخمسينيات والستينيات بدافع أيديولوجي بحت، بل لحاجته

إليهم في تدعيم شرعيته ومواجهة الخطر الأقرب وهي الثورات الجمهورية والنظم العلمانية الناصرية والبعثية، ولذلك ـ وبعد نصف قرن تقريباً ـ نجد أن النظام السعودي يقف موقفاً معاكساً تماماً لموقفه السابق بدعم الانقلاب العسكري والنظم العلمانية الاستبدادية في مواجهة الإخوان المسلمين، وذلك حين صار خطرهم على شرعيته السياسية هو الأقرب.

وعلى الرغم من نجاح الاستراتيجية الصدامية للنظام السعودي ـ حتى الآن ـ في مواجهة الإخوان المسلمين وقدرة النظام السعودي بفضلها على تجاوز أزمات خطيرة مثل أزمة حرب الخليج أو الربيع العربي، إلا أن عواقب هذه الاستراتيجية يجب أن تتم متابعتها عن كثب؛ إذ إن مواجهة أكبر الحركات الإسلامية المعاصرة ودعم النظم العلمانية الاستبدادية ـ بشكل مباشر وغير مباشر ـ في قمعها سيضر لا محالة بشرعية الدولة السعودية، الدولة التي تزعم دوماً أنها المدافع الأساس عن الإسلام والداعم المخلص لقضاياه.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٣.

ابن عبد الوهاب، محمد. **مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب**. مراجعة عبد العزيز بن زيد رومي ومحمد بلتاجي وسيد حجاب. الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٧٨.

ابن غنام، حسين. **تاريخ نجد**. تحقيق ناصر الدين الأسد. ط ٤. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤.

بادي، برتراند. **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**. ترجمة نخلة فريفر. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. الإسكندرية: دار الطباعة للدعوة والتوزيع والنشر، ١٩٩٠.

ـــــــــ. مذكرات الدعوة والداعية. القاهرة: دار التوزيع والنشر، ١٩٨٦.

دراز، محمد عبد الله. **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**. الكويت: دار القلم، ٢٠٠٨.

زكريا، برّاق. **الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر**. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٣.

السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣.

الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢.

الشطي، إسماعيل. **الإسلاميون وحكم الدولة الحديثة**. الكويت: مكتبة آفاق، ٢٠١٣.

الشوبكي، عمرو (محرر). **إسلاميون وديمقراطيون: إشكالية بناء تيار إسلامي ديمقراطي**. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٦.

العثيمين، عبد الله الصالح. **الشيخ محمد بن عبد الوهاب: حياته وأفكاره**. الرياض: دار العلوم، ١٩٩٣.

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين**. ط ٤. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٢. ٢ ج.

فياض، علي. **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر**. ط ٢. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٠.

القرضاوي، يوسف. **من فقه الدولة في الإسلام**. ط ٣. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.

قطب، سيد. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. ط ١٨. القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٣.

ـــــــــ. **معالم في الطريق**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٣.

ـــــــــ. **نحو مجتمع إسلامي**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٣.

ـــــــــ. **هذا الدين**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. تحقيق أحمد مبارك البغدادي. الكويت: مكتبة ودار ابن قتيبة، ١٩٨٩.

المطيري، حاكم. **تحرير الإنسان وتجريد الطغيان**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٩.

ـــــــــ. **الحرية أو الطوفان**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٨.

٢ ـ الأجنبية

Books

Akbarzadeh, Shahram and Abdullah Saeed (eds.). *Islam and Political Legitimacy*. London; New York: Routledge Curzon, 2003.

Angrist, Michele Penner (ed.). *Politics and Society in the Contemporary Middle East*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2010.

Ansari, Muhammad Abdul-Haq. *Ibn Taymiyyah Expounds on Islam: Selected Writings of Sheikh Al-Islam Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life, and Society*. Riyadh: Imam University, 2000.

Asad, Mohammad. *The Principles of the State and Government in Islam*. Berkeley, CA; Los Anglos: University of California, 1961.

Ayoob, Mohammed. *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World.* Singapore: NUS Press, 2008.

Ayubi, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World.* London: Routledge, 1991.

Bayat, Asef (ed.). *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam.* New York: Oxford University Press, 2013.

Belkeziz, Abdelilah. *The State in Contemporary Islamic Thought: A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era.* London: I. B. Tauris, 2009.

Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Buchanan, Allen. *Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law.* New York: Oxford University Press, 2004.

Charlton, Bruce and Peter Andras. *The Modernization Imperative.* Exeter, UK: Imprint Academic, 2003.

Chilcote, Ronald H. *Theories of Comparative Politics: Search for a Paradigm.* Boulder, CO: Westview Press, 1994.

Choueiri, Youssef M. (ed.). *A Companion to the History of the Middle East.* Oxford: Blackwell Publishing, 2005. (Blackwell Companions to World History)

Coicaud, Jean-Marc. *Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility.* Edited and translated by David Ames Curtis. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.

Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia.* London; New York: I. B. Tauris, 2006.

Delong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad.* London: I. B. Tauris, 2004.

Esposito, John L. and Emad El-Din Shahin (eds.). *The Oxford Handbook of Islam and Politics.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.

Feldman, Noah. *The Fall and Rise of the Islamic State*. Princeton, NJ; Oxford, Princeton University Press, 2008.

Hall, Stuart and Bram Gieben (eds.). *Formations of Modernity*. Cambridge, MA: Polity Press; Open University, 1992.

Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.

________. *Shari'a: Theory, Practice, Transformations*. *Cambridge*, UK; New York: Cambridge University Press, 2009.

Hammond, Andrew. *The Islamic Utopia: The Illusion of Reform in Saudi Arabia*. London: Pluto Press, 2012.

Knuttila, Murray and Wendee Kubik. *State Theories: Classical, Global, and Feminist Perspectives*. London: ZED Books, 2000.

Lacroix, Stephane. *Awakening Islam: Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Translated by George Holoch. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011.

Mandeville, Peter G. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London; New York: Routledge Publisher, 2001.

McKee, Alan. *Textual Analysis: A Beginner's Guide*. London: Sage Publications, 2003.

Merquior, J. G. *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy*. London; Boston; Henley: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Morris, Christopher W. *An Essay on the Modern State*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1999.

Newton, Kenneth and Jan W. Van Deth. *Foundations of Comparative Politics*. New York: Cambridge University Press, 2010.

Niblock, Tim. *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival*. London; New York: Routledge, 2006. (Contemporary Middle East)

Owen, Roger. *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*. 3rd ed. London; New York: Routledge, 2004.

Pierson, Christopher. *The Modern State*. London; New York: Routledge, 2004.

Poggi, Gianfranco. *The State: Its Nature, Development, and Prospects*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

Al-Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 2007.

Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. Translated by Carol Volk. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

Salem, Paul. *Bitter Legacy: Ideology and Politics in the Arab World*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1994.

Selvik, Kjetil and Stig Stenslie. *Stability and Change in the Modern Middle East*. London; New York: I. B. Tauris, 2011.

Tamimi, Azzam S. *Rachid Ghannoushi: A Democrat within Islamism*. London: Oxford University Press, 2001.

Tibi, Bassam. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-technological Age*. Translated by by Judith von Sivers. Salt Lake City: University of Utah Press, 1988.

Wiarda, Howard J. *Introduction to Comparative Politics: Concepts and Processes*. California: Harcourt College Publishers, 2000.

Wickham, Carrie Rosefsky. *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement*. Princeton, NJ: Princeton University, 2013.

Wiktorowicz, Quintan (ed.). *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004. (Indiana Series in Middle East Studies)

Wood, Gary and Tugrul Keskin (eds.). *Sociology of Islam*. Leiden, Netherlands: Brill, 2013.

Young, Crawford. *The Politics of Cultural Pluralism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1976.

Periodicals

Akram, Ejaz. "Muslim Ummah and its Link with Transnational Muslim Politics." *Islamic Studies:* vol. 46, no. 3, 2007.

Aktay, Yasin. "The "Ends" of Islamism: Rethinking the Meaning of Islam and the Political." *Insight Turkey:* vol. 15, no. 1, 2013.

Ali, Ayaan Hirsi. "Will the Muslim Brotherhood Succeed Where Osama Failed?." *New Perspectives Quarterly:* vol. 28, no. 3, May 2011.

Brocker, Manfred and Mirjam Künkler. "Religious Parties: Revisiting the Inclusion-Moderation Hypothesis-Introduction." *Party Politics:* vol. 19, no. 2, March 2013.

Coakley, Mathew. "On the Value of Political Legitimacy." *Politics Philosophy Economics:* vol. 10, no. 4, November 2011.

Cook, Michael. "On the Origins of Wahhâbism." *Journal of the Royal Asiatic Society:* vol. 2, no. 2, July 1992.

Dogan, Mattei. "Political Legitimacy: New Criteria and Anachronistic Theories." *International Social Science Journal:* vol. 60, no. 196, 2009.

Fox, Jonathan. "Religion as an Overlooked Element of International Relations." *International Studies Review:* vol. 3, no. 3, Autumn 2001.

El-Ghobashy, Mona. "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers." *International Journal of Middle East Studies:* vol. 37, no. 3, August 2005.

Gilley, Bruce. "The Meaning and Measure of State Legitimacy: Results for 72 Countries." *European Journal of Political Research:* vol. 45, no. 3, May 2006.

Hasan Shah, Nasim. "Islamic Concept of State." *Islamic Studies:* vol. 26, no. 1, 1987.

Hassan, Riaz. "Globalization's Challenge to the Islamic Ummah." *Asian Journal of Social Science:* vol. 34, no. 2, 2006.

Kamali, Mohammad Hashim. "Characteristics of the Islamic State." *Islamic Studies:* vol. 32, no. 1, Spring 1993.

Khatab Sayed. "Hakimiyyah and Jahiliyyah in the Thought of Sayyid Qutb." *Middle Eastern Studies:* vol. 38, no. 3, July 2002.

Kokosalakis, Nikos. "Legitimation Power and Religion in Modern Society." *Sociological Analysis:* vol. 46, no. 4, 1985.

Mabon, Simon. "Kingdom in Crisis?: The Arab Spring and Instability in Saudi Arabia." *Contemporary Security Policy:* vol. 33, no. 3, 2012.

Orbach, Danny. "Tyrannicide in Radical Islam: The Case of Sayyid Qutb and Abd al-Salam Faraj." *Middle Eastern Studies:* vol. 48, no. 6, November 2012.

Osman, Fathi. "Mawddi's Contribution to the Development of Modern Islamic Thinking in the Arabic-Speaking World." *Muslim World:* vol. 93, nos. 3-4, July 2003.

Rachik, Hassan. "How Religion Turns into Ideology." *Journal of North African Studies:* vol. 14, nos. 3-4, 2009.

Ramadan, Tariq. "Democratic Turkey is the Template for Egypt's Muslim Brotherhood." *New Perspectives Quarterly:* vol. 28, no. 2, 2011.

Razvi, Mujtaba. "Muslim Ummah: Problems and Prospects." *Pakistan Horizon:* vol. 40, no. 3, Third Quarter 1987.

Rouleau, Eric. "Trouble in the Kingdom." *Foreign Affairs:* vol. 81, no. 4, July-August 2002.

Shepard, William E. "Islam and Ideology: Towards a Typology." *International Journal of Middle East Studies:* vol. 19, no. 3, August 1987.

________."Sayyid Qutb's Doctrine of "Jòhiliyya"." *International Journal of Middle East Studies:* vol. 35, no. 4, November 2003.

Soage, Ana Belèn. "Hasan al-Banna and Sayyid Qutb: Continuity or Rupture?." *Muslim World:* vol. 99, no. 2, April 2009.

________."Islamism and Modernity: The Political Thought of Sayyid Qutb." *Totalitarian Movements and Political Religions:* vol. 10, no. 2, 2009.

Steger, Manfred B. "Religion and Ideology in the Global Age: Analyzing al Qaeda's Islamist Globalism." *New Political Science:* vol. 31, no. 4, 2009.

Stilt, Kristen. ""Islam is the Solution": Constitutional Visions of the Egyptian Muslim Brotherhood." *Texas International Law Journal:* vol. 46, 2010.

Tamimi, Azzam. "From Democracy to Military Dictatorship: Egypt 2013 = Chile 1973." *Insight Turkey:* vol. 16, no. 1, Winter 2014.

________. "Islam and Democracy from Tahtawi to Ghannouchi." *Theory, Culture and Society:* vol. 24, no. 2, March 2007.

Thornhill, Chris. "Political Legitimacy: A Theoretical Approach between Facts and Norms." *Constellations:* vol. 18, no. 2, June 2011.

Tibi, Bassam. "Islam and Modern European Ideologies." *International Journal of Middle East Studies:* vol. 18, no. 1, February 1986.

Türköne, Mümtaz'er. "The Birth and Death of Islamism." *Insight Turkey:* vol. 14, no. 4, 2012.

Turner, Bryan S. "Islam, Capitalism and the Weber Theses." *British Journal of Sociology:* vol. 25, no. 2, 1974.

________."Revisiting Weber and Islam." *British Journal of Sociology:* vol. 61, issue supplement s1, January 2010.

Van Dijk, Teun A. "Ideology and Discourse Analysis." *Journal of Political Ideologies:* vol. 11, no. 2, June 2006.

Van Nieuwenhuijze, C. A. O. "The Ummah: An Analytic Approach." *Studia Islamica:* vol. 10, 1959.

Williams, Rhys H. "Religion as Political Resource: Culture or Ideology?." *Journal for the Scientific Study of Religion:* vol. 35, no. 4, 1996.

Reports

The Basic Law of Governance, <http://www.saudiembassy.net/about/country-information/laws/The_Basic_Law_Of_Governance.aspx>.

Paison, Michelle. "The History of the Muslim Brotherhood: The Political, Social and Economic Transformation of the Arab Republic of Egypt." Institute for Global Leadership at Tufts University in United States, <http://tiglarchives.org/files/resources/nimep/v4/The%20History%20of%20the%20Muslim%20Brotherhood.pdf>.

"Saudi Arabia Declares Muslim Brotherhood "Terrorist Group"." BBC News-Middle East, 7 March 2014, <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-26487092>.

Saudi Arabian Citizenship System, <http://www.refworld.org/pdfid/3fb9eb6d2/pdf>.

Stratfor Report. "Saudi Arabia and the Muslim Brotherhood: Unexpected Adversaries." <http://www.defenceviewpoints.co.uk/articles-and-analysis/Saudi-arabia-and-the-muslim-brotherhood-unexpected-advesaries/pdf>.